Colección
Exploraciones Filosóficas

Conocimiento y redención en la filosofía de WALTER BENJAMIN

Florencia Abadi

Florencia Abadi

es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigadora del CONICET y docente de Estética en las carreras de Filosofía y de Artes de la UBA. Escribe sobre temas de estética, filosofía de la historia y filosofía contemporánea. Ha publicado los libros de poemas *malaluz* (Persé, 2001), *Otro jardín* (Bajo la luna, 2009) y *Corinne* (Alción, 2014).

Dirección de colección
Francisco Naishtat y Oscar Nudler



Colección
Exploraciones Filosóficas

Dirigida por
Francisco Naishtat

Diseño: Gerardo Miño
Composición: Eduardo Rosende

Edición: Primera. Agosto de 2014

ISBN: 978-84-15295-30-3

Lugar de edición: Buenos Aires, Argentina



Página web: www.minoydavila.com

Mail producción: produccion@minoydavila.com

Mail administración: info@minoydavila.com

En España: Miño y Dávila Editores s.l.
P.I. Camporroso. Montevideo 5, nave 15
(28806) Alcalá de Henares, Madrid.

En Argentina: Miño y Dávila s.r.l.
Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565
(C1071AAL), Buenos Aires.

Colección
Exploraciones Filosóficas

Conocimiento y redención en la filosofía de WALTER BENJAMIN

Florencia Abadi

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

A Román Setton

Índice

Proemio

por Francisco Naishtat

"Pero su obra refleja para nosotros el vértigo de un teólogo, desterrado del orbe del Almagesto y extraviado en el universo copernicano de Kepler y de Bruno"

Jorge Luis Borges, *Otras Inquisiciones*

El epígrafe que se reproduce *supra*, extraído de un fragmento de Borges sobre la obra de Pascal,[1] bien podría aplicarse a la filosofía de Walter Benjamin, a fortiori en la mirada que nos ofrece aquí Florencia Abadi, donde el "vértigo" de Benjamin, como en Pascal y Kierkegaard, podría ser también el de un teólogo exiliado en la modernidad, rebelde contra toda locomotora del "progreso", pero también en posición de herejía en relación a toda ortodoxia doctrinal, ideológica o teológica. Entre las escasas indicaciones que Walter Benjamin nos libra sobre la relación de su propia obra con la teología, hay una, en efecto, que sorprende por su filosa denegación, y que no ha cesado de atraer la atención de comentaristas y estudiosos:

> Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está empapado en ella. Pero, si pasara al papel secante, no quedaría nada de lo escrito.[2]

Si Benjamin mantiene en su pensamiento una exigencia de absoluto, de verdad y de justicia que reconoce una filiación teológica, este pensamiento está ya heréticamente metamorfoseado e impregnado del mundo moderno; es desde la fugacidad y precipitación de lo moderno que Benjamin reformula y metamorfosea las raíces teológicas de una filosofía, a la vez "hija de su tiempo" –como dirían Hegel y Marx– pero en temprana rebeldía contra el mismo, epistemológica, política y existencialmente, es decir, en todas las dimensiones vitales del pensamiento.

Benjamin pretende arrancar del seno de lo moderno una redención profana, y por ende no ya en términos de restauración teológica, ni mucho menos de utopía cientificista, sino de una compleja y ardua

1 Jorge Luis Borges, *Pascal*, en *Otras Inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1998, p. 149.

2 Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, N7a7, Madrid, Akal, 2005, p. 473.

iluminación profana, en pos de la cual toda la obra de Benjamin sería un intento de respuesta, a través de sus vicisitudes epistemológicas, estéticas, lingüísticas, historiográficas y, finalmente, teórico-políticas. Así comprendida, la iluminación profana es una tarea infinita (*unendliche Aufgabe*), pero donde "infinito" se acerca más a la dimensión actual de la experiencia romántica, propia de Schlegel, que al infinito virtual heredado de Aristóteles.

Titulado "Walter Benjamin: conocimiento y redención", el libro de Florencia Abadi nos interpela precisamente en este cruce de coordenadas entre lo teológico y lo moderno, impactándonos, desde su mismo título, por el arco y la tensión que estas polaridades del conocimiento y de la redención sugieren y tienden en la totalidad de la obra de Walter Benjamin. Aunque los conceptos de "conocimiento" (*Erkenntnis*) y de "redención" (*Erlösung*) han sido harto transitados por la literatura especializada en la obra del filósofo berlinés, lo que sorprende, precisamente, en el presente libro, es la combinación de ambos términos en un mismo arco conceptual, que se tensa hasta los extremos de la obra para abarcarla en su totalidad, y que podría contraerse hasta lo infinitésimo de cada fragmento del corpus, para mirarlo bajo esta misma perspectiva, como en un juego-reflejo entre el macrocosmos y el microcosmos de la escritura de Benjamin.

La tradición filosófica moderna, de Kant al primer Wittgenstein, nos ha acostumbrado, por el contrario, a tratar el conocimiento en un plano inmune a las cuestiones propias de la redención, la libertad y el sentido de nuestra vida, cuyas dimensiones axiológicas escaparían al alcance del conocimiento. Este dualismo entre conocimiento y libertad quedaría así garantizado por una frontera inexpugnable, cuyos guardianes, para mencionar los más importantes, van de Hume y Kant hasta Max Weber, George Edward Moore y el primer Wittgenstein.

"Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la fe" sentenciaba Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*.[3] Pero ya Hume prohibía todo tránsito del "es" al "debe", bautizado a comienzos del siglo XX por el filósofo inglés Georg Edward Moore con el conocido nombre de "falacia naturalista".[4] Max Weber comprendió la secularización en términos de "separación de esferas de valor", inspirándose en *Les Fleurs du Mal* de Charles Baudelaire, para

3 "Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum **Glauben** Plaatz zu bekommen", Kant, *Crítica de la Razón Pura*, BXXXI; por la traducción, Kant, I., *Crítica de la razón pura*, México D.F., (trad. Mario Caimi), Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 28.

4 Georg Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

quien una cosa puede ser bella no sólo sin ser buena ni verdadera, sino precisamente por no serlo.[5] Wittgenstein mismo, finalmente, al promediar las últimas proposiciones del *Tractatus*, advertía que las cuestiones del sentido de la vida quedarán irresueltas aun cuando la ciencia hubiere colmado toda su sed de saber.[6]

¿Cómo entonces atreverse a expugnar semejante muralla? El régimen dual de territorio también se refleja en numerosos estudios sobre la obra de Benjamin, que se abstienen de mezclar los temas epistemológicos y lingüísticos con los temas del mesianismo o de la política revolucionaria. Si se habla de redención, es para vincularla a la historia, la utopía y la política. Si se habla de conocimiento, es para tratar del lenguaje, de la estética y de la crítica de arte. Ahora bien, el presente libro de Florencia Abadi, midiéndose quizá solamente en este punto con el monumental libro póstumo de Jean-Michel Palmier (2006)[7] sobre la obra del berlinés, ha franqueado el umbral disciplinar, removiendo deliberadamente la demarcación entre "es" y "debe" y desplazando el dualismo, al proponer una problemática unidad entre el conocimiento y la redención, entre la verdad y el rescate (*Rettung*), cuya aspiración unitaria se remontaría, muy por arriba de la corriente filosófica moderna, a las herejías de la gnosis y de la tradición cabalística, de la que resuena en el corpus benjaminiano un eco profano, y por ende transfigurado en las condiciones de la modernidad.

Podemos por lo tanto comprender, de entrada, que el libro aquí propuesto tenga todo su lugar en una colección cuyas primeras obras éditas han tratado de problemas epistemológicos, metafilosóficos y de historia del filosofar. En efecto, este libro sobre Benjamin, como dijimos, se sitúa en la confluencia de la historia del pensamiento y de una

---

5 "Y, desde Nietzsche, comprendemos que algo puede ser hermoso, no solo pese al aspecto en que no es bueno, sino más bien en ese mismo aspecto. Anteriormente ello se halla expresado en *Les fleurs du mal*, como tituló Baudelaire su libro de poemas. Es corriente observar que algo puede ser verdadero aunque no sea hermoso, ni sagrado, ni bueno. En realidad, puede ser verdadero precisamente en esos aspectos. Pero éstos sólo son los casos más elementales de la lucha en que se hallan envueltos los dioses de los diversos órdenes y valores. No sé cómo podríamos desear decidir 'científicamente' el valor de la cultura francesa y la alemana; en efecto, también en este caso se trata de una lucha entre dioses distintos, una lucha presente y futura". Max Weber, *La ciencia como vocación*, Planeta, México, 1986, pp. 103-104.

6 "Nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado", Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.52, Madrid, Alianza, 1979, pp. 201-202.

7 Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, París, Klincksieck, 2006.

propuesta epistemológica, estética y crítica que no rehúye ni el problema epistemológico de la verdad ni el problema político axial del siglo XX, que es el problema de la redención de la humanidad en un mundo de catástrofe, signado por la pérdida moderna del aura, la crisis de la experiencia y la pregnancia de los mitos y del reencantamiento irracionalista del mundo en la sociedad de masas.

Aunque éste no sea el lugar para comentar exhaustivamente el argumento y el contenido del libro, quisiéramos observar que las nociones de conocimiento y de redención, que han servido de hilo conductor al trabajo de Florencia Abadi, distan de admitir un significado fijo y constante a través de las diferentes partes de su estudio y que, por el contrario, experimentan una serie de desplazamientos semánticos que son propios de las etapas y movimientos analizados en el corpus benjaminiano.

En la primera parte del libro, la idea de redención aparece en el seno de la discusión en torno a la idea kantiana de "tarea infinita" (*unendliche Aufgabe*), que permitirá decantar las posiciones respectivas de Hermann Cohen y de Walter Benjamin respecto del mesianismo y de la filosofía. Mientras que Cohen comprende la tarea infinita al modo de la filosofía de la historia de Kant, como una realización infinitamente perfectible en el tiempo, en cuya clave declinará su idea del mesianismo, Benjamin, por el contrario, desplaza la apuesta filosófica de la idea de tarea infinita a la noción de "solucionabilidad" (*Lösbarkeit*), que muy tempranamente opone a la idea de progreso propia de una concepción líneal, homogénea e infinita del tiempo. Florencia Abadi reproduce, en esta primera parte, un pasaje de *La Vida de los Estudiantes* (1915) donde ya Benjamin, de manera elocuente y clara, anuncia su diferencia con el tiempo homogéneo de Kant, oponiendo la idea de "historia que reposa como reunida en un centro" a la "informe tendencia del progreso". Mientras que Cohen, como señala Abadi, privilegia en la tarea infinita la eterna apertura del futuro, Benjamin interpreta el tiempo mesiánico escatológica y apocalípticamente, según la incisión del acontecer en el presente, como actualización.

Esta temprana reformulación benjaminiana de la idea de tarea infinita, en acuerdo con una interpretación propia del mesianismo y de la redención según el concepto de "solucionabilidad", y por ende de actualización, alimentará, en la etapa siguiente del pensamiento de Benjamin, sus investigaciones sobre la idea de crítica de arte en el romanticismo alemán, donde el pensador berlinés hallará un lugar privilegiado para reforzar su resistencia al tiempo mecánico y homogéneo del progreso. A

la noción de solucionabilidad, sigue la idea de "cumplimiento", a la que ahora queda asociada una exigencia de redención. Como señala Charlotte Pingoud, en un pasaje que reproduce Florencia Abadi, "queda desestimado el pensamiento de un ideal de humanidad que se autorrealiza en la infinitud; se exige el 'Reino de Dios' en la Tierra ahora mismo… Perfección en todo punto del existir, ideal realizado en cada etapa de la vida; de esta exigencia categórica procede la nueva religión de Schlegel". Entretanto, la noción de tarea (*Aufgabe*) se desplaza de la dimensión de la historia a la idea de crítica y de obra: en esta segunda parte del libro, en efecto, es la crítica la que se define a partir de su tarea, "que no es otra en Benjamin –nos dice Florencia Abadi– que la de escuchar el reclamo de redención procedente de su objeto", es decir, de la obra de arte.

Pero la idea de "tarea" se desplaza, en esta segunda parte del libro, a dos nuevas dimensiones que completan y determinan el nuevo pliegue de la idea de conocimiento y de redención en Benjamin: en primer lugar, la idea benjaminiana de una "tarea del traductor", según el elocuente prólogo (*Die Aufgabe des Übersetzers*) con el que Benjamin introduce su traducción de los *Tableaux Parisiens* de Baudelaire en 1923, y donde Benjamin abre, a través de su reelaboración de la noción de traducción (*Übersetzung*), una dimensión nueva de la filosofía y de la comprensión del lenguaje, y más allá, del tipo mismo de universal que corresponde a la traducibilidad (harto diferente del universal según género y especie de la subsunción), en torno al que Benjamin articulará toda una filosofía del conocimiento y modelo de la filosofía. En segundo lugar, la noción de *origen* (*Ursprung*) y de *rescate* o *salvataje* (*Rettung*) de los fenómenos, figura en la que Benjamin reinterpreta el *tà phainómena sózein* platónico, que atraviesa el *prefacio epistémico-crítico* del "Origen del drama barroco alemán" (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*).

Pero volvamos a "La tarea del traductor": Benjamin despeja la noción de "traducibilidad" (*Übersetzbarkeit*), que podemos comparar con las nociones de *solucionabilidad* y de *criticabilidad* precedentes. Si la solucionabilidad es una exigencia del presente, si la criticabilidad es una exigencia de la obra de arte, la traducibilidad es una exigencia del lenguaje propio, mediante la cual se trata, no de restituir o comunicar el sentido del lenguaje extranjero, sino de abrir y liberar, en el seno del lenguaje propio, a través de la actividad de la traducción, un lenguaje puro, que se actualiza, por decirlo así, al traducir el lenguaje extranjero. De este modo, la traducción no es la comunicación de un sentido, sino la exigencia de redención del lenguaje, mediante la apertura, en el seno mismo de nuestro lenguaje, del lenguaje extranjero y, a través de éste,

del lenguaje puro, por así decir acallado y olvidado en el lenguaje propio. Se puede comparar esta actividad a la idea cabalística de la vasija rota según la tradición de la cábala luriánica: se trata de una reparación, de acuerdo con la noción de *Tikkun*, mediante la que aparece la búsqueda de una unidad lingüística relacional, como la recomposición de la unidad de la vasija, a través de la diversidad de sus fragmentos. Esta unidad nada tiene que ver con la reducción y subsunción de los lenguajes a un lenguaje común que los reduzca. Para emplear una expresión de Maurice Merleau-Ponty, que Benjamin podría haber compartido, el universal de la traducción no es un universal de "*surplomb*", es decir de dominación, sino un universal que Merleau-Ponty llama "*universel latéral*":[8] las piezas de la vasija se relacionan y se acomodan armoniosamente unas con otras, pero sin fundirse ni subordinarse unas a otras, sino siempre en un régimen de transitoriedad. Sin embargo, las lenguas, sin fundirse en la traducción, se transforman, y lo hacen de un modo que se orientan, sin intención, a una unidad universal de las lenguas. Por ello, para Benjamin, la traducción está implicada en un desarrollo que es una historia del lenguaje, de rasgos mesiánicos.

El segundo pliegue del par conocimiento-redención de esta segunda parte del libro es, según lo que anunciamos más arriba, la noción de *origen* (*Ursprung*), tal como Benjamin despliega esta compleja categoría en el *Ursprung des deutschen Trauerspiels (Origen del drama barroco alemán*, 1916-1925). La innovación de Benjamin, destacada por Florencia Abadi, es que "origen" no tiene aquí que ver ni con la génesis, ni con la causación, ni por ende con un inicio generador, sino con una exigencia de salvación de los fenómenos y del mundo caído. En este sentido, "origen" no equivale a lo fáctico sino a la idea, esto es, a aquel aspecto del fenómeno que pertenece según Benjamin a la prehistoria y a la posthistoria: "Por origen –escribe Benjamín en su "prefacio epistémico-crítico"– no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido (*das Werden des Entsprungenen*), sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar (*das Werden und Vergehen Entspringendes*)". En este sentido, la noción de origen expresa la virtualidad no actualizada del fenómeno, que Benjamin compara con la noción de "idea" y con la noción de "constelación": "las ideas son a las cosas –escribe Benjamín en el mismo prefacio– lo que las constelaciones son a las estrellas. Esto quiere decir –continúa Benjamin– que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas. No sirven para el conoci-

8 Véase Maurice Merleau-Ponty, "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", en *Eloge de la philosophie*, París, Gallimard (1953), 1960, pp. 132-133.

miento de los fenómenos, los cuales en modo alguno pueden convertirse en criterios para determinar la existencia de las ideas".[9] Aquí se opera una cuidadosa escisión entre, por una parte, el conocimiento empírico y nomotético, que procede por determinación causal y, por otra parte, la salvación (*Rettung*) de los fenómenos, que procede por constelación según un principio constructivo. Esto no contradice la tesis de que la salvación se halla en continuidad con el conocimiento, sino que apunta a una forma de conocimiento filosófico, opuesta por Benjamin al conocimiento empírico. Benjamin opone la noción de origen a la empirie causal de los fenómenos y la considera en el campo de la idea. Se puede comparar con un "tipo ideal", que no procede de un promedio empírico ni de una ley causal, sino que es una construcción destinada a recoger el fenómeno, no en su causación, sino en su restitución, del mismo modo que, una década más tarde, la rememoración recogerá el pasado en la imagen dialéctica (*dialektische Bild*).

Esto nos permite pasar a la tercera y última parte del libro de Florencia Abadi, que comprende la crisis de la república de Weimar (1928-1933) y los años del exilio parisino de Benjamin (1933-1940), dominada por el proyecto del *Libro de los Pasajes*, en el marco del singular giro marxista del filósofo berlinés y su experiencia con las vanguardias culturales de los años de entreguerras (psicoanálisis, marxismo, surrealismo, Instituto de Frankfurt). Florencia Abadi observa que la última tesis del conjunto de proposiciones "sobre el concepto de historia" (1940), que Benjamin entrega en Marsella a Hannah Arendt apenas unas semanas antes de suicidarse en Port Bou, vuelve precisamente sobre la noción de "tarea infinita", marcando, quizá inconscientemente, un círculo completo con el comienzo de su obra de juventud. Esta tesis, llamada "18-bis" fue sorprendentemente hallada a fines del siglo XX por Giorgio Agamben en la Biblioteca Nacional de París, y vale la pena reproducirla aquí, ya que tiene valor de epítome de toda la tercera época:

> En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a "ideal". El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esta doctrina fue la filosofía de escuela del partido socialdemócrata, de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos

9 Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 16-17.

> serenidad el arribo de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo *su* chance revolucionaria –sólo que esta tiene que ser definida como una chance específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de una situación política dada. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave (*Schlüsselgewalt)* para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de ésta, por aniquiladora que sea, que se da a conocer como mesiánica.[10]

Como se observa, Benjamin vuelve aquí sobre la noción de "tarea infinita" y su matriz kantiana, con la que su pensamiento había arrancado en los años de juventud, pero esta vez para un ajuste definitivo de cuentas con el neokantismo y su idea de eterno inacabamiento, denunciado aquí como una dilación conformista y una neutralización de la política. Pero lo que brinda toda su singularidad a este pasaje es la idea de que la política revolucionaria coincide con un momento único, que detiene la clave para abrir un recinto clausurado en el pasado. Es un "poder clave" o una "violencia clave" "*Schlüsselgewalt*", que posee el instante, y que permite a la vez el encuentro con el pasado y la interrupción del presente. Sólo lo mesiánico puede permitir semejante golpe de prestidigitación con el pasado, facultándole una fuerza política en el presente, y potenciando al ahora para salvar a dicho pasado de su congelamiento. Pero Benjamin señala que lo mesiánico de este momento se deja conocer, precisamente, en la acción política. La política se vuelve así una rememoración o una cita con el pasado, oficiando de *ratio cognoscendi* de la *débil fuerza mesiánica* (*schwache messianische Kraft*), con la que Benjamin concluía su segunda tesis sobre el concepto de historia. Y la débil fuerza mesiánica, a su vez, es como la *ratio essendi* de la acción política, en clave de rememoración.

A esta altura queda claro que el par "conocimiento" y "redención" ha ido mutando a lo largo de la obra de Benjamin. De la redención como criticabilidad, a la redención como traducibilidad, y por último como rememoración, o inclusive como despertar, suspenso e interrupción, encarnadas en la política, los objetos de la redención también cambian a lo largo del corpus: la historia, las obras, el lenguaje, los fenómenos, el mundo caído, el pasado, los vencidos. Si el desafío ha sido salvar, a

---

10 Walter Benjamin (1940), "Sobre el concepto de historia", en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (edición y traducción de César Pablo Oyarzún), Santiago de Chile, Arcís, 1995, p. 66.

través de estas fluctuaciones de sentido, una noción de redención, que no sucumba en un significante flotante o en una *flatus vocis,* cómo entender la redención. ¿Es la redención una operación sobre las cosas, o bien una potencia de las cosas mismas (la famosa "barkeit" agregada como sufijo a cada actividad humana de salvataje)? ¿Es la redención, en definitiva, una forma de la resistencia de las cosas a la muerte simbólica? Y si lo fuera, ¿qué agrega entonces el conocimiento a dicha resistencia? ¿por qué el conocimiento "redime" si a su vez las cosas llevan en su seno y de forma inmanente su resistencia redentora, sin intención ni sujeto? Pareciera que la resistencia de las cosas requiere una actualización, como los rayos ultravioletas, al decir de Florencia Abadi, requieren de una superficie en la que poder revelarse. En el mismo fragmento de Borges que puse en exergo a este prólogo, Borges cita algo muy elocuente de Pascal: "Pascal, nos dicen, halló a Dios, pero su manifestación de esa dicha es menos elocuente que su manifestación de la soledad. Fue incomparable en ésta; básteme recordar aquí –continúa Borges– el famoso fragmento 207 de la edición de Brunschvicg ('Combien de royaumes nous ignorent!') y aquel otro, inmediato, en que habla de 'la infinita inmensidad de espacios que ignoro y que me ignoran'".[11] Quizá no podamos definir de modo general la redención, pero sí podemos presentir la soledad, la ignorancia y el olvido. Quizá entonces el conocimiento-redención sea simplemente el reverso de la ignorancia inscripta en el tiempo de las cosas y en los espacios de su caída, pero como un llamado de las cosas mismas, que nos miran, como reclamando nuestra acción en el mundo. A diferencia de Pascal, Benjamin inscribe en el pasado y en las cosas una segunda chance, que es como una justicia de segunda instancia, que las redime y nos redime, no en el silencio trágico del héroe solitario, sino en la acción y en la historia, como contracara del destino. Es un mérito de este libro haber mantenido firmemente esta perspectiva como hilo de Ariadna de todo el laberinto benjaminiano.

---

11 Jorge Luis Borges, *op. cit.*, p. 150

El lector redimido

por Fabián Ludueña Romandini

1. Hacia el año 1929 ó 1930, Walter Benjamin escribió un conjunto de notas programáticas, hoy conservadas entre sus fragmentos póstumos, sobre cómo debía entenderse y escribirse la crítica literaria. Allí ponía de manifiesto un conjunto de máximas pocas veces seguidas en su tiempo y en el nuestro. Una de ellas hacía constar que una buena crítica sólo puede desarrollarse, verdaderamente, en la glosa o en la cita plena. Esta crítica pura todavía no se ha desarrollado, subrayaba Benjamin; sin embargo, resulta posible evitar a todo precio (*unbedingt zu vermeiden*), en el momento de escribir una crítica, que ésta se apoye sobre una resunta del índice o indicación sobre el contenido (*die Inhaltsangabe*) de la obra objeto de comentario.[1]

Esta precaución que Benjamin recomendaba para la crítica literaria también puede extenderse, sin dificultad, para la escritura de un prólogo. No sólo, evidentemente, porque sería un gesto poco benjaminiano y, por lo tanto, contradictorio con los propósitos del presente libro, sino también porque la vastedad de la investigación llevada adelante por Florencia Abadi hace que resulte insuficiente ordenarla para el lector en un conjunto simplificado de proposiciones. Por cierto, la precisión de la escritura de la autora se encarga, al ritmo de una prosa tan refinada como erudita, de dar cuenta de los matices, enunciaciones y reformulaciones sucesivas de las problemáticas abordadas en la obra benjaminiana.

Sin duda, adentrarse en la obra de Benjamin presupone desafíos de toda índole para el investigador y para el filósofo. Ciertamente, los problemas filológicos y exegéticos son numerosos y arduos pero, con todo, la mayor dificultad proviene de la filosofía benjaminiana misma, la cual en su extrema amplitud y en el carácter variopinto de sus objetos

1 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (hrg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, vol. VI, p. 162.

presenta retos para cualquier abordaje. Sin duda, nos hallamos ante una de las filosofías más complejas de la era contemporánea y su exégesis reclama una familiaridad y una sintonía con el autor y sus fuentes sin las cuales es imposible conducir una pesquisa de la amplitud que aquí tenemos el honor de presentar.

La relación entre el conocimiento y la redención es, estima Florencia Abadi, una especie de hilo de Ariadna para adentrarse por los derroteros sinuosos de los textos de Benjamin. Si en estos caminos, además, debemos encontrarnos con estaciones que se detienen, por ejemplo, en las relaciones teóricas de Benjamin con Kant y el neokantismo, el romanticismo alemán[2], el surrealismo y la política, entonces, el lector tiene asegurado un viaje sesudo y apasionante al centro mismo de los ambientes intelectuales europeos más sobresalientes del siglo pasado.

El hecho de que Florencia Abadi sea una de las más consumadas especialistas argentinas en la filosofía de Benjamin resultará evidente para el lector apenas empiece a recorrer estas páginas. La erudición, en este libro, está puesta al servicio de una tarea interpretativa que conduce al fulgor de una filosofía, como la de Benjamin, que desafía los estrechos senderos que aún hoy se recorren en los diversos campos de las disciplinas humanísticas. El llamado a superar estos límites se encuentra por doquier entre las páginas de Benjamin así como también fue atestiguado, bajo la forma en que condujo su propia vida, por el filósofo alemán que respondió siempre a las exigencias de un pensamiento más allá de todo convencionalismo imperante.

2. Los estudios benjaminianos, en la Argentina, cuentan con un pasado insigne y un presente fecundo. Comienzan con Luis Juan Guerrero, se continúan con Héctor Murena y se prolongan en figuras como José Aricó.[3] La constelación de los estudiosos argentinos actuales ya consagrados de la obra de Benjamin goza de reconocimiento internacional y, en su diversidad teórico-política, expresan la fecundidad de un legado que ha sido abordado con exquisitez e innovación admirables. En este punto, desde la generación más joven, la voz de Florencia Abadi se suma a estos debates con fuerza inusitada y con un interés renovado por los

2 En una línea interpretativa que comparte las preocupaciones de la autora, cf. Hamacher, Werner, *Lingua amissa*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2013.

3 Sobre la historia de los estudios benjaminianos en la Argentina, es muy útil referirse a García, Luis Ignacio, "Constelación austral. Walter Benjamin en la Argentina" en *Revista Herramienta*, nº 43, marzo del 2010 (consultable en línea en www.herramienta.com.ar).

aspectos tanto filológicos como filosóficos que resultan constitutivos de la obra benjaminiana. De este modo, este libro está llamado a sumarse con todo vigor a una excelsa tradición a la que aporta reconfiguraciones decisivas e inesperadas perspectivas. Sin duda, un nuevo hito se alcanza, en los estudios benjaminianos, de ahora en más, con la insoslayable propuesta renovadora introducida por la autora de este libro.

Se podría conjeturar que, por ejemplo, los tonos y los motivos han variado desde que Héctor Murena, en un libro como *La cárcel de la mente* de 1971, escribió que "hoy, al cabo de un siglo y cuarto no sólo el ideal contemplativo del *flâneur* ha sido olvidado y sustituido por un activismo introyectado en el hombre por las máquinas, que se adueñó ya de intelectuales y artistas".[4] Sin embargo, esta impresión no dejaría de ser un efecto de superficie. Las preocupaciones que guiaban una obra mística como la de Murena y la acuidad exegética de una pasión por el detalle como la que impulsa el libro de Abadi se reencuentran en el punto mismo en el que la redención se vuelve necesaria: para el primero, como superación de la "mística negra" en un ideal de la Revolución también espiritual; para la segunda, como salvación traída a la obra por la mediación disruptora de la cognoscibilidad. En ambos casos, Benjamin sigue presente en su promesa mesiánica de restauración de un mundo o de un conocimiento cuya vocación reclama su traducción como lenguaje inteligible para nuestro tiempo.

Rainer Maria Rilke fue un poeta bien conocido por Walter Benjamin, aunque ciertamente no formaba parte de su panteón de autores venerados pues el estilo rilkeano irritaba mucho a nuestro filósofo, más bien hostil a las fascinaciones del *Jugendstil*. Con todo, muchas preocupaciones comunes recorrían ambas obras. Recordemos aquí el inicio de las *Elegías de Duino* cuando Rilke gritaba, preguntándose quién lo "oiría desde las jerarquías de los ángeles". Y aunque "todo ángel es terrible (*Ein jeder Engel ist schrecklich*)", al mismo tiempo, "desdeña destruirnos".[5] El Ángel de la Historia de Benjamin será una respuesta, modulada con otros acentos, sobre una desazón ante el espectáculo de un mundo que se había tornado aún más hostil que el vivido por Rilke. Sin embargo, la interrogación al Ángel permanece. El libro de Abadi, a su modo, retoma la pregunta desesperada de Rilke con la firme convicción, compartida

---

4 Murena, Héctor, "La cárcel de la mente" en *Visiones de Babel*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 378.

5 Rilke, Rainer Maria, *Werke in drei Bänden*, Frankfurt a.M., Insel-Verlag, 1966, Bd. 1, p. 441. Cf. asimismo el importante libro de Steiner, Jakob, *Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien*, Bern-München, FranckeVerlag, 1962.

con Benjamin, de que la exégesis puede ayudar a redimir a una obra y a su autor.

3. El recorrido, sin embargo, por los meandros de los textos, sucesivamente metamórficos de Benjamin, no es una tarea que pueda realizarse sin riesgos. En uno de los acápites de *París, capital del siglo XIX*, el filósofo alemán coloca un epígrafe tomado de la *Eneida* de Virgilio: "*Facilis descensus Averno*", esto es, "fácil es el descenso al Averno".[6] La cita sirve como obertura a un denso comentario sobre el París de los poemas de Baudelaire como una urbe ctónica marcada por su antigua génesis topográfica sobre la que lo moderno se asienta como *spleen* que remite siempre a la prehistoria. La "imagen dialéctica (*das dialektische Bild*)" está allí para autorizar los anacronismos de una temporalidad onírica.[7]

En este contexto, resulta de importancia fundamental remitirse a quien pronuncia estas palabras en el poema de Virgilio: se trata, nada menos, que de la Sibila de Cumas. Ya Heráclito había señalado cómo la palabra de la Sibila "alcanza con su voz mil años, a causa del dios (*dià tòn theón*)".[8] En el caso de la Sibila de Cumas,[9] ésta sirve de orientación a Eneas en el mundo del Averno: "él [Eneas] con pasos no tímidos alcanza a la guía que se aleja (*ille ducem haud timidis vadentem passibus aequat*)".[10] Por lo tanto, la referencia de Benjamin a la Sibila de Cumas resulta una clave ineludible para la comprensión de su texto.

En cierto sentido, la figura profético-mesiánica de la Sibila sirve de acompañante y guía para el descenso de Benjamin al mundo onírico de la prehistoria de París (cuyo pasado, en cierta medida, observa gracias a los esfuerzos sibilinos como luego el Ángel mirará hacia el pasado en las *Tesis sobre el concepto de Historia*). *Mutatis mutandis*, adentrarse en la obra del propio Benjamin requiere de una guía semejante. Los mun-

---

6 Virgilio, *Eneida*, VI, 126 (edición de H. Rushton Fairclough, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1922, p. 514).

7 Benjamin, Walter, "Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts" en *Gesammelte Schriften, op. cit.* vol. V/1, p. 55.

8 Heráclito, fr. 92 (en Diels, Hermann – Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903, p. 79).

9 El origen de los *Libri Sibillini* son materia de amplia discusión. Cf. Monaca, M. *La Sibila a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Hiera, Cosenza, 2005. Resulta fundamental, también en relación con Benjamin, el estudio de Momigliano, Arnaldo, "Dalla Sibila pagana alla Sibila cristiana: profezia come storia della religione", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III, 17, 2 (1987), pp. 407-428.

10 Virgilio, *Eneida,* VI, 263 (edición citada, p. 524).

dos que pueblan las páginas de su Obra, extremadamente complejos, hilados como un tejido histórico-conceptual de influencias dispares pero sistemáticas, requieren de la visión precisa y decidida de la autora de este libro.

Por ello, no podemos menos que afirmar que, en las páginas que siguen, el lector encontrará en Florencia Abadi a la Sibila que lo conducirá por los vericuetos del pensamiento benjaminiano con paso seguro e incitándolo a proseguir las investigaciones. Por la misma razón, gracias al conocimiento que con este libro se adquiere, no sólo los textos de Benjamin habrán experimentado la irrupción de una nueva inteligibilidad sino que, además, en el mismo gesto, el lector se habrá encontrado redimido en la noche oscura del conocimiento.

Agradecimientos

Los agradecimientos de este género son la prueba de que el trabajo teórico, aparentemente solitario, nunca se encuentra aislado. El presente libro es producto de una investigación desarrollada para mi tesis doctoral y continuada en los últimos dos años con mi actividad como becaria posdoctoral y miembro de la CIC del CONICET, además de investigadora miembro del proyecto PIP-CONICET 2012-2014 sobre Walter Benjamin. Agradezco a Luis Ignacio García, director de la investigación, por su generosa guía y excelente lectura, capaz de ver a su vez el árbol y el bosque. Sus comentarios, rectificaciones y sugerencias han sido de un valor inestimable. A Silvia Schwarzböck, Edgardo Gutiérrez y Fabián Ludueña Romandini, jurados de la tesis. A Francisco Naishtat y a los miembros del proyecto PIP sobre Benjamin. Han contribuido enormemente con este trabajo Emmanuel Taub, Ricardo Ibarlucía y Leiser Madanes. Por sus valiosas sugerencias, a María Natalia Cantarelli, Juan Goldín Pagés, Azul Katz, Fernando Wirtz, Luciana Espinosa, María Virginia Ketzelman, Héctor Arrese Igor, María Castel, Mariela Vargas, Gabriela Balcarce. Mi sincero agradecimiento a Paula Fleisner y Mónica Cragnolini por su apoyo. A Claudia Abadi y Alberto Wang, cuya presencia afectiva fue vital en los años de elaboración de este trabajo.

He podido realizar la investigación gracias a las becas doctorales otorgadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. El Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD) ha financiado una estadía en el Benjamin-Archiv, donde tuve acceso a una cantidad de material inhallable de otro modo. Agradezco a Erdmut Wizisla y al equipo de investigadores del Archivo, especialmente a Ursula Marx, cuya amabilidad y dedicación me conmovieron más de una vez. Agradezco también al personal del Centro de Investigaciones Filosóficas, entre

ellos a Cecilia Lastra, y a los bibliotecarios del Instituto Goethe, Harald Lindner y Carola Pivetta.

Muy especialmente quiero expresar mi gratitud a Román Setton y a Juliana Udi, quienes acompañaron intensa y largamente el proceso de escritura y corrigieron el libro en detalle.

Los resultados parciales de la presente investigación han sido publicados en diversas revistas en los últimos años: *Dianoia, Critical Horizons, Revista Latinoamericana de Filosofía, Ideas y valores, Contrastes, Daimon, Areté*. A los evaluadores anónimos de esas revistas va también mi agradecimiento.

La expresión "de alguna manera" es la marca de toda concepción que no ha alcanzado todavía su forma plena. A ningún hombre he oído emplear esta expresión con tanta frecuencia como a Benjamin.

Gershom Scholem

Introducción

1. Planteo y descripción del problema

Entre los numerosos temas a los que Walter Benjamin ha dedicado su atención, la teoría del conocimiento es sin duda uno de los más persistentes a lo largo de su obra, presente desde el temprano escrito sobre el lenguaje de 1916 ("Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre"), hasta los apuntes sobre teoría del conocimiento que forman parte del inconcluso *Libro de los Pasajes*. Uno de los aspectos más notables de sus reflexiones sobre el conocimiento consiste en la tesis que establece un vínculo entre éste y la redención. En la obra de Benjamin, la concepción del conocimiento excede el ámbito teorético; presenta, sobre todo, una exigencia práctica en tanto operación de rescate y salvación (del objeto a conocer): para el autor del libro sobre el *Trauerspiel*, la filosofía se define como "codificación histórica"[1] que redime los objetos históricos y transitorios a través de un conocimiento anclado en el tiempo. Esta idea se expresa con diferentes modulaciones en textos que abordan ámbitos diversos del conocimiento humano.

Pueden distinguirse, en la obra de Benjamin, cuatro ámbitos principales del conocimiento: la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico. En cada uno de ellos, Benjamin indica que la fundamentación del conocimiento reside en una exigencia de redención. Los fenómenos exigen ser salvados por la tarea de la filosofía, las obras exigen ser redimidas por la crítica, el lenguaje demanda la traducción, el pasado reclama redención mediante el conocimiento histórico –los términos que utiliza para aludir a esta exigencia son "erfordern", "verlangen", "beanspruchen" o construcciones nominales formadas

---

1 Benjamin, W., *Gesammelte Schriften* (en adelante abreviamos *GS*) I, 1, ed. por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972, p. 207.

con "Anspruch"–. En cada esfera, Benjamin postula una categoría que señala esa relación del conocimiento con una exigencia procedente de su objeto. Estas categorías portan una marca, el sufijo *-barkeit* (-bilidad). En este sentido, se refiere a la "soluciona*bilidad*" [Lösbarkeit] de la tarea filosófica, a la "critica*bilidad*" [Kritisierbarkeit] de la obra de arte, a la "traduci*bilidad*" [Übersetzbarkeit] del lenguaje, al "ahora de la cognosci*bilidad*" [Jetztzeit der Erkennbarkeit] del pasado histórico. El significado usual de este sufijo expresa la idea de "posibilidad", pero Benjamin desplaza ese sentido hacia uno diferente. Aquél cobra, por lo tanto, un sentido técnico en los textos de Benjamin: se añade al sentido usual la idea de una exigencia. En "La tarea del traductor", por ejemplo, al definir la traducibilidad, sostiene que este concepto implica que la obra "consiente [zulassen] una traducción y, por consiguiente [demnach], la *demanda* [verlangen]".[2] El propio Benjamin subraya el carácter innovador de este último sentido al colocar el verbo en bastardilla.

Cabe destacar que Benjamin enfatiza, asimismo, la independencia de este reclamo respecto de la acción del sujeto: los textos y los lenguajes son traducibles independientemente de que encuentren o no un traductor adecuado, es decir, son en sí mismos traducibles en la medida en que reclaman ser traducidos. Del mismo modo, la obra es criticable más allá de que algún crítico desarrolle el germen reflexivo que esta contiene en sí; al igual que la exigencia de justicia del pasado, más allá de la escucha del presente. En apoyo de esta tesis, Benjamin afirma que un acontecimiento es inolvidable porque exige no pasar al olvido, aunque todos lo hayan olvidado[3]: esta independencia del sujeto *fundamenta*, en su lenguaje, la *objetividad* del conocimiento.

Si a pesar del carácter fragmentario y aparentemente inconexo de la obra de Benjamin se puede sostener –como lo ha hecho Theodor W. Adorno– que existe allí "una extraordinaria unidad de la conciencia filosófica",[4] entonces esta unidad debe buscarse –intentaré mostrar– en los vínculos que pueden rastrearse entre conocimiento y redención. A través de las variaciones que se observan en los escritos de Benjamin –en los cambios en los intereses y enfoques– puede hallarse una constante en la pretensión de fundamentar el conocimiento en una exigencia de

---

2 *GS* IV, 1, p. 9-10.

3 *GS* IV, 1, p. 10.

4 Adorno, Th. W., *Noten zur Literatur* (*Gesammelte Schriften*, vol. 11), ed. por Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pp. 569-570.

redención, a la que denomino "exigencia objetiva", en la medida en que proviene del objeto de conocimiento.

En la presente investigación abordaré la concepción benjaminiana del conocimiento redentor mostrando las continuidades y las rupturas en diferentes etapas de su obra. En este sentido, el trabajo está dividido en tres partes que responden a tres momentos distintos del recorrido intelectual de Benjamin en el abordaje de esta concepción: 1) su origen a partir de ciertas lecturas de Kant, fuertemente atravesadas por el neokantismo de Marburgo; 2) la reformulación de dicha concepción en su tratamiento del Romanticismo de Jena y su transformación en los principales escritos estéticos subsiguientes y, finalmente, 3) el desarrollo en la obra tardía de una concepción propia del mesianismo vinculada a las categorías de "imagen dialéctica" y de rememoración –aún en discusión con Kant y el neokantismo–.[5] Sostenemos que en los escritos tempranos vinculados con la filosofía kantiana puede hallarse el germen de los problemas centrales que afectarán su teoría del conocimiento: el problema de la *justificación* del conocimiento, el papel del sujeto, la noción de experiencia, la concepción de la *tarea* de redención. Buscaremos precisar cuáles de esos problemas encuentran finalmente solución en el suelo del Romanticismo, y cuáles se desarrollan en la década del treinta, bajo el influjo del surrealismo. En este sentido, el presente libro se mueve entre dos perspectivas complementarias: una propiamente *conceptual*, que rastrea el proyecto de fundamentar el conocimiento en cierta idea de redención, y otra de *historia intelectual*, en que se analiza la recepción por parte de Benjamin de los autores centrales en el desarrollo de esta teoría del conocimiento.

La idea de que la fundamentación del conocimiento reside en una *exigencia objetiva* de redención –es decir, en un reclamo procedente de los objetos y de la historia, con existencia independiente de un sujeto que lo satisfaga– se puede advertir en Benjamin cuando, con veinticinco años de edad, se debate en torno al tema de su tesis de doctorado.[6] Por aquel entonces la cuestión del conocimiento se le aparecía estrechamente vinculada a la necesidad de un retorno a la filosofía kantiana; de ahí que

5 Para un mejor análisis de este proceso en ocasiones será necesario apartarse de la estricta cronología; por ejemplo, volveremos sobre la noción de mímesis de 1933 y sobre el ensayo acerca del surrealismo de 1929 para echar luz sobre el concepto de "imagen dialéctica" en la fase tardía.

6 Una vez concluidos sus estudios secundarios en el Friedrich Wilhelm Gymnasium berlinés, Benjamin comienza (en 1912) a estudiar filosofía en la Universidad de Berlín y en la de Friburgo alternativamente. Hacia 1915/1916 cursa seminarios en Múnich, y finalmente se traslada a la Universidad de Berna, donde, en 1918, entregará su tesis doctoral.

Benjamin se plantee la posibilidad de escribir su tesis sobre la filosofía de la historia de Kant.[7] Sin embargo, abandona este proyecto poco tiempo después. La tesis presentada finalmente en la universidad de Berna en 1918, titulada *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, trata sobre un tema en apariencia desvinculado del plan inicial: el concepto de crítica de arte del Romanticismo temprano, especialmente en las obras de Friedrich Schlegel y Novalis (Friedrich von Hardenberg). Este cambio abre una serie de preguntas que permiten una aproximación al vínculo entre teoría del conocimiento y filosofía mesiánica de la historia en su obra: ¿qué despertó el interés de Benjamin por los escritos de Kant y qué lo hizo decaer? ¿Qué influjo tuvo el neokantismo en su lectura? ¿Por qué se propuso abordar la filosofía *de la historia* kantiana, y por qué se volcó finalmente hacia el Romanticismo? ¿Hay allí una ruptura con las preocupaciones que lo condujeron a Kant en un primer momento, o pueden establecerse continuidades entre ellas y las que inspiraron la investigación sobre el Romanticismo? ¿Qué significado tendrán estas preocupaciones en fases posteriores de su obra?

La plasmación más comprensiva de sus reflexiones en torno a la filosofía kantiana la encontramos en un escrito redactado en su mayor parte en noviembre de 1917 (es decir, cuando planificaba escribir su tesis sobre Kant), titulado "Sobre el programa de la filosofía venidera".[8] Allí afirma que la cuestión de la *justificación* del conocimiento, que otorga la más alta dignidad a la filosofía, ha sido abordada en la filosofía reciente únicamente por Kant.[9] Por lo tanto, la tarea central de la filosofía del porvenir consiste –según Benjamin– en poner en relación las propias intuiciones sobre la época contemporánea con el sistema kantiano. Según declara en cartas a Gershom Scholem, cree ver en este sistema el germen

---

7 Carta a Gershom G. Scholem del 22 de octubre de 1917, cf. Benjamin, W., *Briefe* 1, ed. por G. Scholem y Th. W. Adorno, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966, pp. 151-152.

8 El texto es retomado y finalizado en marzo de 1918, cuando Benjamin le agrega un apéndice. A fines de diciembre de 1917 abandona el proyecto de escribir su tesis doctoral sobre Kant; el apéndice es posterior a tal decisión.

9 Junto a Kant, Platón es el otro filósofo que –según Benjamin– habría abordado de manera cabal la justificación del conocimiento. El filósofo antiguo va a cobrar gran protagonismo en el prefacio epistemo-crítico al libro sobre el *Trauerspiel*. Sin duda, la reivindicación conjunta de Platón y Kant responde a la recepción de Benjamin del neokantismo de Marburgo. Resultan indicativas las palabras de Benjamin en su *curriculum vitae*: "Im Besonderen und in immer wiederholter Lektüre habe ich mich in meiner Studienzeit mit Platon und Kant, daran anschließend mit der Philosophie Husserls und der Marburger Schule beschäftigt." "Drei Lenbenslaufe", en: *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, ed. por Siegfried Unseld, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972, pp. 45-55; aquí, p. 45.

de una concepción de la filosofía como "doctrina" [Lehre], concepto que determina por aquella época sus reflexiones sobre la disciplina filosófica y su relación con la religión. La importancia de esta noción supone un interés por la idea kantiana de *unidad sistemática* del conocimiento, que, propondremos aquí, Benjamin reinterpreta en términos mesiánicos: ya no como un *supuesto* necesario para el conocimiento, sino como una *exigencia* de redención. La filosofía debe continuar el camino de la crítica del conocimiento trazado por Kant, pero no sin recusar 1) el concepto kantiano de experiencia –que considera "de grado cero" o sin contenido, procedente de las ciencias naturales y adoptado por Kant en el marco espiritual-epistemológico ilustrado– y 2) el papel otorgado al sujeto en el proceso cognoscitivo, que debe ser reconsiderado en pos de construir una esfera del conocimiento independiente de aquel. En este sentido, estima prioritario ocuparse del lenguaje (tema relegado por Kant), donde cree hallar una "neutralidad" respecto de la dicotomía entre sujeto y objeto.

Benjamin proyecta su tesis doctoral sobre los textos kantianos incluidos dentro del ámbito de la filosofía de la historia. Esta disciplina debe fundar, según sostiene, la teoría del conocimiento. Sin embargo, para el momento en que elabora este proyecto, aún no ha leído esos textos.[10] De todos modos, delimita un objeto de investigación preciso: el concepto de "tarea infinita" [unendliche Aufgabe] en Kant.[11] Este concepto presenta una *afinidad electiva* con la tradición mesiánica, que permite, por lo tanto, una aproximación a la idea de redención. Intentaremos mostrar que Benjamin buscaba establecer, mediante un nuevo desarrollo de esta noción, vínculos conceptuales entre filosofía mesiánica de la historia y teoría del conocimiento.

El elemento mesiánico en su recepción de Kant puede ser explicado a partir de la interpretación de Kant llevada a cabo por Hermann Cohen, quien ejerció un importante influjo en Benjamin durante sus años de estudiante.[12] Cohen intenta hacer confluir la filosofía de Kant con la

---

10 Cf.: "Ich werde in diesem Winter beginnen über Kant und die Geschichte zu arbeiten. Noch weiss ich nicht, ob ich den notwendigen durchaus positiven Gehalt in dieser Beziehung bei dem historischen Kant vorfinden werde. Davon hängt es auch mit ab, ob ich aus dieser Arbeit meine Doktordissertation werde entwickeln können. Denn ich habe die betreffenden Schriften von Kant nicht gelesen", *Briefe* 1, p. 151.

11 Carta del 7 de diciembre de 1917, *ibid.*, p. 159.

12 Durante esos años, el neokantismo ocupó un espacio relevante en las universidades alemanas. Esto propició el contacto de Benjamin con las teorías de muchos de sus referentes. Además de Cohen, puede mencionarse a Ernst Cassirer, Heinrich Rickert, Jonas Cohn, el kantólogo Benno Erdmann. También es destacable la importancia para Benjamin de Georg Simmel. Cf. "Lebenslauf III", en: *GS* VI, p. 215.

tradición judía; para ello coloca al judaísmo en el núcleo del concepto kantiano de libertad, a partir de la postulación de una correspondencia entre el monoteísmo y la exclusión de la libertad del ámbito de la sensibilidad. El Dios trascendente de los judíos expresa, según él, aquella separación absoluta entre la esfera de la experiencia y el ámbito nouménico. Así, en la tradición de la Ilustración judía que buscaba la asimilación, Kant se erige como el emblema de la germanidad [Deutschtum] que puede reconciliarse con el judaísmo [Judentum]. Resulta factible que esta lectura de Kant haya alimentado las esperanzas de Benjamin de encontrar, en el ámbito de la filosofía de la historia kantiana, una concepción mesiánica. Cabe destacar que precisamente el concepto de "tarea infinita" fue retomado y desarrollado en detalle por Cohen.

Si bien Benjamin compartía el objetivo de Cohen de vincular a Kant con el judaísmo, sus desarrollos teóricos presentan diferencias insalvables. Esto resulta evidente en sus concepciones del mesianismo y de la temporalidad subyacente. La confrontación con Cohen es el objetivo de los dos textos preparatorios más relevantes del proyecto de tesis sobre el concepto de "tarea infinita" –que al poco tiempo toma una dirección clara hacia el neokantismo–[13]: los apuntes de 1917, editados entre los *Fragmente* bajo los títulos "La tarea infinita" y "Ambigüedad del concepto de «tarea infinita» en la escuela kantiana". Benjamin contrapone allí la noción de solución [Lösung] de la tarea –ligada al acercamiento a una meta o ideal, central en Cohen– a la de "soluciona*bilidad*" [Lös*barkeit*], en tanto premisa *metódica* de la ciencia, que funda su unidad y su autonomía. Por el énfasis en la soluciona*bilidad* de la tarea, estas anotaciones contienen el esquema estructurante que se repetirá en todas las esferas que conciernen al conocimiento.

Luego de abordar dos textos de Kant vinculados con la historia –"Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita" (1784) y "Hacia la paz perpetua" (1795)–, Benjamin manifiesta su contrariedad respecto de la posición del filósofo ilustrado.[14] No encuentra allí elementos sustanciosos para una filosofía de la historia de raigambre mesiánica; tropieza, en cambio, con una defensa del progreso y del papel de la naturaleza dentro de la historia (cabe recordar que estos escritos de Kant tenían en ese entonces una difusión reducida, tal como lo testimonia el

---

13 Tras leer los escritos de Kant, reformula su tema del siguiente modo: "Die Frage lautet ungefähr: Was heisst es daβ die Wissenschaft eine unendliche Aufgabe ist. Dieser Satz ist sowie man näher zusieht viel tiefer und philosophischer als man auf den ersten Blick glaubt", *Briefe* 1, p. 161.

14 Carta a Scholem del 23 de diciembre de 1917, Cf. *Briefe* 1, p. 161.

propio Benjamin).[15] Junto con un análisis de esos escritos que motivaron su decepción, incluimos una especulación sobre el vínculo entre las ideas de Benjamin y el escrito kantiano "Renovación de la pregunta sobre si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor" (1798). Este texto, no mencionado por Benjamin, presenta motivos muy afines a su pensamiento, ausentes en *Idea…* y *Hacia la paz*..., que han permitido a algunos autores trazar vínculos entre ambas filosofías de la historia.

Benjamin cambia, finalmente, el foco de su investigación: decide abocarse al concepto de crítica de arte en el Romanticismo temprano. Un análisis de la tesis doctoral definitiva permite reconstruir el recorrido de su pensamiento, que lo conduce de Kant al Romanticismo. La continuidad en este desplazamiento se percibe en la constancia del interés de Benjamin por vincular el conocimiento y la redención. Para ello, Benjamin recurre en este trabajo al concepto de "critica*bilidad*" [Kritisier*barkeit*]. Esta noción indica una exigencia en la obra –y de la obra– de recibir una crítica, de ser conocida y salvada en ella; a partir de un uso similar del mismo sufijo, Benjamin desplaza su reflexión sobre la fundamentación del conocimiento a un ámbito particular. Así, la crítica de arte es comprendida como *tarea* en sentido estricto, es decir, como una acción redentora llevada a cabo a partir de una exigencia objetiva. Pero además, Benjamin encuentra en el Romanticismo de Jena un suelo propicio para desarrollar sus tempranas intuiciones sobre filosofía del lenguaje, ámbito que Kant había relegado. En esta dirección, examinamos la filosofía del lenguaje de Benjamin (base fundamental de su teoría del conocimiento en todas las etapas), en que el concepto de *tarea* se desarrolla como tarea del traductor –estrechamente vinculado con la noción de *tikkoun* de la tradición luriánica de la cábala judía–. En la filosofía del lenguaje Benjamin encuentra una solución a la dicotomía entre sujeto y objeto: la concepción del lenguaje como "ámbito" [Medium] autónomo del conocimiento –y no como instrumento [Mittel] del sujeto– le permite prescindir de los polos subjetivo y objetivo.

Este recorrido revela que en la obra de Benjamin confluyen dos tradiciones: la Ilustración de sesgo kantiano y el Romanticismo alemán temprano. Michael Löwy afirma que "en cierto sentido, su método [el de Benjamin] revela una síntesis *sui generis* entre Romanticismo y *Aufklärung*, con el predominio del primero en sus escritos anteriores a

15 *Ibid*., pp. 151-152.

1930, y del segundo en sus obras materialistas posteriores".[16] Sin discutir la preponderancia de uno de estos componentes sobre el otro en las distintas etapas –Löwy no ignora tampoco la temprana significación de Kant–, nuestro trabajo pretende mostrar que, en el pensamiento de Benjamin, Romanticismo temprano e Ilustración alemana están ambos vinculados a un tercer elemento fundamental: el conocimiento redentor. Naturalmente, la síntesis entre ellos encuentra un sustento en la obra de los propios románticos de Jena, que se declararon admiradores y continuadores del criticismo kantiano. En su tesis doctoral, Benjamin coloca en Kant el origen del concepto romántico de crítica de arte. Así como el concepto kantiano de crítica supera la dicotomía entre dogmatismo y escepticismo, el concepto de crítica (de arte) romántico supera –según Benjamin– la polaridad entre un "dogmatismo estético de la regla",[17] vinculado con el neoclasicismo, y el escepticismo de las posiciones más radicales del *Sturm und Drang*, que rehúye toda fundamentación del juicio sobre las obras. En el énfasis en el carácter cognoscitivo del concepto romántico de crítica, la interpretación de Benjamin se aleja de aquellas lecturas que –ya desde Hegel y Heine– han destacado unilateralmente los componentes "irracionalistas" de ese movimiento, y muestra, en cambio, su conexión con el criticismo.

Junto a la continuidad en la vinculación del conocimiento con la problemática mesiánica, este viraje permite percibir un cambio que tendrá sus secuelas más visibles en los trabajos siguientes: Benjamin comienza a orientar su teoría del conocimiento dentro del marco específico de la crítica de arte. La *justificación* del conocimiento –el más elevado problema filosófico del *Programa*– deviene fundamentación filosófica de la crítica de arte. La tesis sobre el Romanticismo temprano está estructurada en dos partes: la primera desarrolla la teoría del conocimiento de los románticos y señala su vínculo con el idealismo de cuño fichteano; la segunda analiza el concepto de crítica de arte basado en aquella teoría del conocimiento. Esta preocupación por fundar las investigaciones estéticas en una teoría del conocimiento se observa luego en *Las afinidades electivas de Goethe* (finalizado en 1922 y cuya escritura se inicia inmediatamente después de entregada la tesis) y en *El origen del drama barroco alemán*, que comienza a escribir en 1923. (En clara alusión al neokantismo, este texto contiene un prólogo titulado "Prefacio epistemo-

16 Löwy, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, p. 98.

17 *GS* I, 1, p. 53.

crítico" [Erkenntniskritische Vorrede]. Benjamin delinea aquí una teoría de las ideas de inspiración platónica, que sirve de base a la construcción de una "idea" del *Trauerspiel* alemán.) En función de la coordenada que vincula el conocimiento y la redención, analizamos los elementos del Romanticismo alemán que Benjamin preserva en su propia teoría de la crítica de arte, así como también aquellos aspectos que rechaza. De este modo, buscamos exhibir no sólo el desplazamiento de Benjamin desde Kant hasta el Romanticismo, sino también las repercusiones de este recorrido en los principales escritos tempranos sobre estética. Mostramos que el concepto de redención mesiánica articula en la obra de Benjamin las distintas etapas de su temprana justificación de la crítica de arte y guía sus reelaboraciones.

Ya en el epílogo de su tesis doctoral se puede percibir el comienzo de un alejamiento respecto de algunas ideas románticas que suscribe sin reservas en el cuerpo principal del trabajo. Asimismo, también se puede advertir allí la creciente influencia de Goethe, tema que aborda en su siguiente obra de largo aliento. Ya podemos adelantar aquí cuál es la ruptura fundamental que observamos en este epílogo: mientras el *Medium* (ámbito) del conocimiento es considerado hasta aquí como un *continuum* –tal como queda expresado en su concepto temprano de tradición,[18] en la noción de filosofía y de arte que desarrolla a partir de los románticos,[19] y en el modo en que concibe la traducción entre lenguajes en 1916[20]–, en este epílogo ya se puede advertir la aparición de la *discontinuidad* como figura primordial del conocimiento. En el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*, cuyo epígrafe no casualmente es una cita de Goethe, la filosofía del lenguaje es retomada dentro del marco de una teoría de las ideas que subraya el carácter plural y discontinuo de éstas.

La trama que vincula el conocimiento a la continuidad se deshace paulatina y sigilosamente cuando la noción benjaminiana de redención comienza a girar en torno a la figura de la interrupción. En este sentido, Benjamin introduce en *Las afinidades…* el concepto de "lo carente de expresión" [das Ausdruckslose] en tanto fuerza crítica presente en la obra, que paraliza la vida de ésta y la muestra detenida en un instante. Se trata de una *interrupción* del movimiento vital de la obra en que se produce una cesura en lo expresado. Esta cesura revela la existencia de

---

18 Véase la sección "La obra de Kant como base de la filosofía futura…" (Primera parte).

19 Véase la sección "La interpretación de Benjamin del concepto romántico de crítica de arte…" (Segunda parte).

20 Véase la sección "El lenguaje como ámbito del conocimiento y la terminología romántica" (Segunda parte).

una relación entre la obra y un silencio absoluto (que ha sido vinculado con el ámbito nouménico, trazando una continuidad entre lo carente de expresión y lo sublime kantiano).[21] El significado de esta ruptura con el aspecto fenoménico de la obra puede ser explicado a partir de Cohen, es decir, como la necesidad de establecer un espacio que exceda el de la sensibilidad. Hay aquí una afinidad entre interrupción y ausencia de imagen que, sin embargo, desaparece en la obra tardía. En efecto, Benjamin invierte allí los términos: la *imagen* del pasado se convierte en la figura privilegiada de la interrupción en contra del ideal neokantiano. Hacia 1940 el Mesías será conceptualizado como una interrupción del tiempo homogéneo y vacío (continuo) que opera como fundamento de la idea de progreso. La imagen del recuerdo es en este nuevo contexto la principal herramienta de producción del tiempo mesiánico, que hace saltar ese *continuum*.

El concepto de tradición que, vinculado con el de doctrina, Benjamin veía encarnado en la filosofía kantiana, y que se destacaba por su carácter unitario y su transformación continua, pierde sustento en los escritos maduros. Las tesis sobre filosofía de la historia exponen, por el contrario, la existencia de una dualidad fundamental, la de dos tradiciones contrapuestas y en lucha, la de los opresores y la de los oprimidos. Tal dualidad se vincula naturalmente con la noción de irrupción mesiánica, que no es otra cosa que un quiebre con el orden usual que vincula a estas dos tradiciones.

En la filosofía de la historia del último Benjamin la concepción de la redención alcanza su máximo desarrollo. Allí la idea de *exigencia objetiva* se combina con la de *interrupción*. En el marco de este mesianismo tardío, puede observarse la persistencia de las críticas a la escuela neokantiana. En el contexto de las tesis “Sobre el concepto de historia” (1940), se indica que la filosofía neokantiana se encuentra en la base de las ideas de la socialdemocracia alemana, frente al que dirige ahora sus críticas (en el nuevo contexto de la lucha contra el fascismo).[22] Los conceptos neokantianos de “tarea infinita” y de “ideal” retornan como elementos que subyacen a la perspectiva adversaria. Benjamin afirma que, a partir de esas categorías, la socialdemocracia llevó a cabo una tergiversación de la secularización del tiempo mesiánico, colocando la transformación social como meta lejana a la que la humanidad se acerca lentamente. En

---

21 Véase la sección “El concepto de crítica de arte en *Las afinidades electivas de Goethe*: lo carente de expresión” (Segunda parte).

22 Cf. *GS* VII, 2, p. 782 y ss.

este sentido, contrapone a esta concepción la idea de *revolución*, representada por el Mesías: ésta no es un ideal regulativo, sino que irrumpe en la historia. En oposición a la "tarea infinita" de sesgo neokantiano, Benjamin reconoce entonces otra "tarea" que debe ser realizada, aquella que se caracteriza por ser "enteramente nueva", enteramente sujeta a la oportunidad de un momento histórico concreto. La concepción de la temporalidad de las tesis se distingue de la de Cohen: lejos de la primacía otorgada por éste al futuro, Benjamin coloca la exigencia de redención en el pasado, fuente de los reclamos de justicia incumplidos. La rememoración se convierte entonces en la figura por antonomasia del conocimiento redentor, capaz de interrumpir el presente.[23] En estrecha conexión con ella, Benjamin introduce allí categorías que forman serie con la concepción temprana de la redención: el "ahora de la cognoscibilidad" [Jetzt der Erkennbarkeit] y la "legibilidad" [Lesbarkeit] de las imágenes.

Sostenemos que la noción de "imagen dialéctica" puede ser leída en contraposición a aquel concepto neokantiano de "ideal". Núcleo de la teoría del conocimiento del *Libro de los Pasajes*, esta categoría adquiere diversos matices en la obra tardía y establece formas alternativas de concebir el recuerdo. Nos detenemos tanto en el modo en que esta categoría es descripta en "Sobre el concepto de historia", donde designa la rememoración de un pasado "inconcluso" o "trunco", como en su caracterización en el *Libro de los Pasajes*, vinculada a un pasado definido como "primitivo" o "pre-histórico". Intentamos mostrar que estas dos perspectivas del pasado pueden ser vistas como complementarias. Sostenemos también la determinación del recuerdo por la noción de mímesis (desarrollada hacia 1933), que destaca el carácter sensorial de la imagen y permite observar en la fase tardía un intento por ampliar el concepto de experiencia, tal como se exigía en el *Programa*. En la misma dirección, nos retrotraemos a la noción de "espacio del cuerpo y de la imagen" [Leib- und Bildraum], introducida por Benjamin en su ensayo sobre el surrealismo de 1929. Esta exposición germinal del concepto de imagen resulta fundamental para comprender la vinculación tardía entre conocimiento y experiencia. En efecto, la lectura benjaminiana del surrealismo a partir de la noción de ebriedad [Rausch] tiene como objetivo una recusación de la filosofía kantiana tanto en lo atinente al ámbito del conocimiento –mediante la reivindicación de la concepción

---

23 La recuperación de la *anámnesis* platónica en el prefacio a *El origen del drama barroco…* puede leerse como un antecedente de esta identificación entre conocimiento y rememoración; véase la sección "La nominación en el prefacio a *El origen del drama barroco…*" (Segunda parte).

surrealista de experiencia– como respecto de los ámbitos de la moral y de la estética. El surrealismo operará como telón de fondo de sus concepciones tardías, sobre el que resulta posible desarrollar aquella idea de experiencia ausente en Kant, y que tampoco encuentra en el Romanticismo.

Finalmente, analizamos la primacía de la dimensión temporal del pasado en tanto rasgo determinante y distintivo de la concepción benjaminiana de la redención, en contraste no solo con el neokantismo, sino también con otros pensadores del marxismo occidental, como Adorno, Max Horkheimer y Ernst Bloch. La concepción de Benjamin del pasado como fuente de reclamos tiene un estatus que la distingue de la visión secular que, siguiendo a Marx, otorga primacía al tiempo futuro. Benjamin entiende a la redención a partir de una exigencia *positiva*, y no –tal como ocurre con claridad en el caso de Adorno– como un *criterio* que permita ejercer la crítica de lo existente. El concepto de *tarea* que responde a esa idea –investigado por Benjamin en Kant, aplicado luego al proceder del crítico de arte, trasladado a la filosofía del lenguaje como "tarea" del traductor, y determinante del método del historiador– resulta clave para dar cuenta de aquella articulación entre conocimiento y redención.

Así, si bien la recepción de Kant tiene su ámbito natural en la obra de juventud –tal como ha examinado la crítica especializada hasta el momento–, pueden señalarse repercusiones en la filosofía del conocimiento y de la historia tardía y –atendiendo a la relevancia de la noción de "imagen dialéctica" en el *Libro de los Pasajes*– también en sus análisis de la cultura dentro del marco del capitalismo avanzado. De esta manera, las dudas y conflictos intelectuales de Benjamin durante el *proceso* de su doctorado dan cuenta no sólo de sus disputas con la tradición filosófica alemana, sino también de la implicación de esas disputas en su proyecto de construir concepciones propias del conocimiento, la redención y la historia.

En este sentido, hemos intentado analizar el recorrido intelectual de Benjamin, sus apropiaciones, transformaciones y rechazos de las teorías de autores a los que dedicó gran parte de su actividad intelectual y en discusión con las cuales construyó su concepción del conocimiento redentor. La repercusión de estas lecturas se evidencia en ámbitos diversos de su obra e impregna así el conjunto de su proyecto filosófico. Utilizamos aquí el término "repercusión" no sólo en el sentido del efecto de una cosa sobre otra, o aquel menos prosaico que alude a una resonancia o un eco; también incluimos aquel sentido, menos corriente, que indica

un *cambio de dirección*, así como el de la forma verbal “repercutir” en el ámbito de la medicina, como repeler o rechazar.

2. Estado de la cuestión

El vínculo entre teoría del conocimiento y redención ha sido abordado desde diversos enfoques en la bibliografía especializada sobre Benjamin. Esto se explica por el hecho de que afecta íntimamente todas las esferas en que se despliega esa teoría, desde la filosofía del lenguaje (investigada, entre otros, por Winfried Menninghaus, Thomas Dörr, Günther Karl Pressler), pasando por la filosofía del arte (puede verse Bernd Witte, Richard Wolin, Rainer Rochlitz, Terry Eagleton, Rudolf Speth), hasta la filosofía de la historia (por ejemplo, Michael Löwy, Stéphane Mosès, Reyes Mate). Sin embargo, el carácter originario de las ideas expuestas en los apuntes sobre el concepto de *tarea infinita* en Kant y el neokantismo (1917) no ha sido estudiado en detalle por la crítica. En este sentido, no encontramos análisis alguno del proceso que siguió Benjamin desde Kant al Romanticismo –ni tampoco de las conexiones entre ese proceso y el concepto de “imagen dialéctica”, que desarrolló bajo el influjo del surrealismo–.

La importancia de Kant en el pensamiento de Benjamin fue expuesta por primera vez con cierta sistematicidad por Rolf Tiedemann en *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1965). Tiedemann da cuenta aquí de las contribuciones de Benjamin dentro del ámbito de la filosofía mediante el establecimiento de relaciones conceptuales entre sus tesis principales y los problemas característicos de la tradición filosófica alemana.[24] Ya en 1955 Adorno había indicado fugazmente el vínculo de Benjamin con Kant, que él percibía con gran claridad en el escrito “Destino y carácter” (1921).[25] Las estrechas relaciones personales, intelectuales y laborales entre Tiedemann y Adorno motivaron una lectura que ligó a ambos críticos en un único bloque

24 Si bien Tiedemann establece un vínculo entre Benjamin y la filosofía moderna desde Descartes, se detiene especialmente en las conexiones con Leibniz, Kant y Hegel. Este libro fue escrito a partir del acceso privilegiado de Tiedemann a fuentes no publicadas hasta ese momento. En 2002 fue reeditado, con algunos agregados, bajo el título *Mystik und Aufklärung* (Múnich, Dialektische Studien).

25 Así puede verse en “Einleitung zu Benjamins *Schriften*”, cf. Adorno, *Noten zur Literatur…*, pp. 567-581; aquí, p. 576.

(aparentemente) inseparable.[26] De este modo, la interpretación de estos autores, que concebía la obra de Benjamin dentro de la tradición filosófica alemana, fue recusada conjuntamente. A partir del célebre escrito de Jürgen Habermas, "Crítica conscienciadora o crítica salvadora. La actualidad de Walter Benjamin" (1972) se instala la hipótesis de que Adorno fue un escollo en la recepción de Benjamin, y que su influjo pernicioso habría llegado incluso hasta los editores de las obras completas.[27] Liselotte Wiesenthal, Bernd Witte, Vicente Jarque, entre otros, se hacen eco de tal acusación. La disputa que se genera en la crítica especializada sobre este punto afecta problemas centrales de la obra de Benjamin, como su concepción de la verdad, la relación entre sujeto y objeto, e incluso el ya trillado cuestionamiento del carácter filosófico de sus escritos. Según Wiesenthal (1973), Adorno y Tiedemann han distorsionado la teoría del conocimiento de Benjamin al interpretarla a la luz de la escisión entre sujeto y objeto, y enmarcarla así en la tradición moderna.[28] Bernd Witte (1976) retoma la disputa de Wiesenthal con Tiedemann y, si bien cuestiona ambas posiciones, comparte con la primera aquella recusación del vínculo entre Benjamin y la tradición filosófica.[29] Una vez más, esta lectura es asociada con la interpretación realizada por Adorno.[30] Para Witte,

---

26 El primero fue asistente del segundo en el Instituto de Investigaciones Sociales desde fines de los cincuenta hasta mediados de los sesenta; además, esta obra de Tiedemann comienza con un prólogo de Adorno, en que éste celebra la tarea hermenéutica de su discípulo.

27 Nos referimos a Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, quien fue asimismo asistente de Adorno en el Instituto de Investigaciones Sociales hacia finales de los cincuenta.

28 Por el contrario, la concepción benjaminiana del conocimiento, "libre de los conceptos de sujeto y objeto", buscaría extrapolar, según Wiesenthal, el procedimiento del experimento de las ciencias naturales a las ciencias humanas. Cf. Wiesenthal, L., *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, Athenäum, 1973.

29 Witte cuestiona la lectura de Wiesenthal por su rasgo neopositivista, que olvida la crítica de Benjamin al concepto kantiano, y en general moderno, de experiencia. Cf. Witte, B., *Walter Benjamin. Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*, Stuttgart, Metzler, 1976.

30 Witte indica el hegelianismo de Adorno como la clave de una atribución espuria de supuestos al pensamiento de Benjamin, por medio de la cual éste "es salvado como filósofo" contra sí mismo (*op. cit.*, pp. 2-3). Sin embargo, resulta excesiva la consideración de Witte de la interpretación de Adorno; éste no ofrece una imagen de Benjamin como filósofo tradicional. Sostiene, en cambio, que Benjamin "no tenía nada del filósofo tradicional"; que hacía "Filosofía contra la Filosofía"; "al no respetar la frontera entre el literato y el filósofo hizo de la necesidad empírica su virtud inteligible" (cf. Adorno, Th. W. "Caracterización de Walter Benjamin" en: *Sobre Walter Benjamin*, trad. Carlos Fortea, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 11-27; aquí, p. 12; p. 19; p. 14). Tiedemann, en cambio, como afirma el propio Adorno en el prólogo a los *Studien*… tomando una distancia que Witte no parece haber comprendido, sí "traduce al lenguaje tradicional el lenguaje a

por el contrario, la originalidad del pensamiento de Benjamin radica en su peculiar aproximación a la crítica literaria, que –sostiene– adoptó en su juventud como medio fundamental de exposición de sus ideas en torno a la filosofía de la historia: "la crítica literaria como método del conocimiento de la filosofía de la historia caracteriza consiguientemente la peculiaridad de Benjamin desde el comienzo"; se trata de "un pensamiento que intenta decir en la crítica la verdad que se le resiste al sistema filosófico".[31] En apoyo de esta tesis, Witte indica que es precisamente en el ámbito de la crítica de arte donde Benjamin desarrolla un concepto de verdad como "contenido de verdad" [Wahrheitsgehalt] de la obra. Este cuestionamiento en bloque a las lecturas de Adorno y Tiedemann tal vez haya incidido en la relegación del estudio de las repercusiones del pensamiento de Kant y del idealismo en la obra de Benjamin.

Witte tiene razón al afirmar que la crítica de arte constituye un ámbito privilegiado para indagar la cuestión de la verdad. Sin embargo, el método de la crítica literaria no implica un abandono de la teoría del conocimiento en un sentido amplio, sino que, por el contrario, implica un desplazamiento del problema de la justificación del conocimiento (que veía desplegarse en la filosofía kantiana) a una esfera particular. En este sentido, es más que discutible que Tiedemann –como sostiene Witte– desdibuje la concepción benjaminiana de la verdad a partir de referencias a sistemas filosóficos anteriores; esos sistemas, y entre ellos el kantiano, cumplen una función fundamental en la construcción de la teoría benjaminiana del conocimiento, tal como se manifiesta en la esfera cognoscitiva de la crítica de arte.

Luego de que se enfriara el fervor de este debate, en las décadas de 1980 y de 1990 existieron algunos escasos –aunque valiosos– intentos de reconstruir los fundamentos de aquellas lecturas benjaminianas de Kant y del neokantismo. Debe mencionarse el aporte de Howard Caygill, quien analiza "Sobre el programa de la filosofía venidera" a la luz de algunos fragmentos contemporáneos, como "Sobre la percepción en sí" [Über die Wahrnehmung in sich, 1917], y sostiene que en estos textos se

---

menudo esotérico de los escritos juveniles de Benjamin" (Adorno, Th. W., "Vorrede", en: Tiedemann, R., *Studien zur Philosophie Walter Benjamins…*, pp. 9-11; aquí, p. 9).

Sobre el papel de Hegel en este debate sobre Benjamin, cf. Abadi, F. y Goldín Pagés, J., "Una aproximación al problema del papel de Hegel en la recepción de la crítica del conocimiento de Walter Benjamin", en *Posteridades del hegelianismo. Continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*, T. Borovinsky, F. Ludueña Romandini, E. Taub (eds.), Buenos Aires, Teseo / Universidad de Belgrano, 2011, pp. 147-172.

31 Cf. Witte, B., *op. cit.*, p. 5. Cuando no se indica lo contrario, las traducciones son propias.

encuentra, críticamente, el espíritu kantiano.[32] Según su interpretación, esos fragmentos intentan dar cuenta de las *condiciones trascendentales* de la percepción. También resulta relevante la contribución de Pierfrancesco Fiorato respecto del vínculo de Benjamin con Hermann Cohen.[33] Fiorato muestra puntos de afinidad entre ambos, defiende la idea de una temporalidad "abierta" en Cohen, y compara el concepto de "tarea infinita" en ambos autores. En el mismo año, Olgária Matos publica un extenso artículo dedicado a la relación entre Benjamin y Kant, en que destaca la ampliación del concepto kantiano de experiencia a la historia y el papel de la Ilustración en el *Programa* de 1917.[34] En la introducción a la traducción francesa del libro de Benjamin sobre el Romanticismo, a cargo de Philippe Lacoue-Labarthe, se destaca la importancia de Kant en la génesis de ese libro.[35] Durante esos años, otros autores han dedicado su atención a estos temas, aunque de manera periférica o parcial.[36]

Fue recién a comienzos de este siglo cuando se publicaron los estudios más específicos y abarcadores que indagaron el significado de la filoso-

---

32 Cf. Caygill, H., *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Nueva York, Routledge, 1998.

33 Cf. Fiorato, P., "Notes on future and history in Hermann Cohen's anti-eschatological Messianism", en: *Hermann Cohen's Critical Idealism*, ed. por Reinier Munk, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 133-160; "Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens", publicado en *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen Kolloquium Marburg 1992*, ed. por R. Brandt y F. Orlik, Hildesheim, Georg Olms, 1993, pp. 163-178. También pueden mencionarse otros trabajos de este autor de fines de los años noventa que se vinculan con esta temática: "L'ideale del problema. Sopravvivenza e metamorfosi di un tema neokantiano nella filosofía del giovane Benjamin", en: S. Besoli y L. Guidetti (eds.), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, *Quaderni di Discipline Filosofiche*, año VII, Nuova Serie, núm. 2, Florencia, Vallechi Editore, 1997, pp. 361-386; "Una *debole* forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen", en: *Annuario filosofico*, 12, 1996, pp. 299-327.

34 Cf. Matos, O., "Benjamin e Kant: o iluminismo visionário" en: *O Iluminismo Visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*, San Pablo, Brasiliense, 1993, pp. 123-154.

35 Cf. *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, París, Flammarion, 1986, pp. 7-23.

36 Resultan valiosos, entre otros, los aportes de Gary Smith ("Thinking through Benjamin: an Introductory Essay", en: *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*, Gary Smith (comp.), Chicago, The University of Chicago Press, 1989), quien señala la importancia de *Kants Theorie der Erfahrung* de Hermann Cohen en la lectura benjaminiana de Kant –cuyo influjo es anterior incluso a su lectura–, y destaca la repercusión del concepto de experiencia del *Programa* en la filosofía tardía; asimismo Vicente Jarque (*Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1992) dedica parte de su trabajo a indagar las nociones de "experiencia" y "doctrina"; Rudolf Speth (*Wahrheit und Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*, Berlín, Königshausen & Neumann, 1991) aborda la influencia neokantiana en la obra temprana de Benjamin, etc.

fía kantiana y neokantiana en la obra de Benjamin, y sobre todo en su teoría del conocimiento. En este sentido, fue pionero el libro de Astrid Deuber-Mankowsky, quien investiga una cuestión decisiva respecto del vínculo de la concepción benjaminiana del conocimiento redentor con Cohen: el proyecto de construir una filosofía del judaísmo estrechamente vinculada con la ética y el concepto de libertad kantianos.[37] En este sentido, el libro plantea una serie de problemas de gran relevancia para nuestro trabajo: el papel de la religión en la filosofía temprana de Benjamin, el carácter temporal de su concepto de experiencia y, sobre todo, sus diferencias con Cohen en lo que hace al concepto de "ideal". Deuber-Mankowsky, sin embargo, se limita a la obra de juventud, y toma a Kant sólo en la medida en que el vínculo con Cohen lo requiere. En contraste con esta perspectiva, hemos intentado mostrar la persistencia de estos problemas en la obra tardía de Benjamin. Asimismo, realizamos un relevamiento de la recepción de Kant, que, si bien no puede abstraerse completamente de la lectura del neokantismo, tampoco debe quedar oculta detrás de ella.

Tamara Tagliacozzo ha investigado de manera rigurosamente cronológica la influencia del neokantismo en Benjamin desde los años de la *Jugendbewegung* (1912-1913) hasta "Sobre el programa de la filosofía venidera" (1917-1918), prestando especial atención tanto a este último escrito como al ensayo "Dos poemas de Friedrich Hölderlin" (1914/1915).[38] De este modo, amplía los análisis de Deuber-Mankowsky y Fiorato, e incluye un examen pormenorizado de las ideas elaboradas durante la década de 1910. Así y todo, dedica sólo un breve capítulo al proyecto frustrado de la tesis doctoral sobre Kant y no aborda los efectos de la lectura de Kant en los escritos tardíos de Benjamin, ni en la tesis sobre el Romanticismo. Rudolf Langthaler, Axel Honneth y Reyes Mate han mostrado ciertas afinidades entre Kant y Benjamin en el ámbito de la filosofía de la historia, pero sitúan la problemática fuera de la estricta recepción temprana de Kant.[39] Otros autores han abordado, asimismo, la

---

37 Cf. Deuber-Mankowsky, A., *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlín, Vorwerk 8, 2000.

38 Cf. Tagliacozzo, T., *Esperienza e compito infinito nella filosofía del primo Benjamin*, Roma, Quodlibet, 2003.

39 Cf. Langthaler, R., "Benjamin und Kant oder: über den Versuch, Geschichte philosophisch zu denken", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 50, núm. 2, 2002, pp. 203-225; Honneth, A., "Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmungs des Verhältnisses von Moral und Geschichte", en: *Recht - Geschichte - Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, H. Nagl-Docekal y R. Langthaler (eds.), Berlín, Akademie Verlag, 2004, pp. 85-98 y Honneth, A., *Patologías de la razón. Historia y*

relación de Benjamin con Kant, si bien lo han hecho desde perspectivas completamente alejadas del marco de esta investigación.[40]

En el ámbito de la estética, el concepto de redención fue tratado extensamente por Richard Wolin, cuyo libro *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption* destaca esta problemática desde el propio título.[41] Wolin analiza el papel del arte en la obra de Benjamin desde una perspectiva histórica que sitúa los orígenes de su pensamiento en el contexto de la primera guerra mundial y en relación con las obras de Bloch y György Lukács. Así, la "estética de la redención" coloca al arte como un espacio de trascendencia, que se eleva por sobre las miserias del capitalismo. El "contenido de verdad" de sus productos se opone tanto al cientificismo (representado entonces por el neokantismo de Marburgo) como a una visión enteramente irracionalista del arte. Asimismo, Wolin se detiene en las tempranas lecturas benjaminianas de Kant que, según él, determinan el papel asignado al arte: las obras se corresponderían con el concepto ampliado de experiencia que Benjamin reclama en su principal escrito sobre Kant. Discutiremos uno de los matices de la interpretación de la redención presentada por Wolin, quien entiende esta categoría como criterio lógico, quitándole a la *exigencia* de redención todo peso ontológico. En el ámbito de las interpretaciones sobre la tesis doctoral,

---

actualidad de la Teoría Crítica, trad. Griselda Mársico, Buenos Aires, Katz, 2009; Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, entre otros.

40 Maximiliano Tomba, por ejemplo, escribe el único libro dedicado –hasta donde conocemos– a un análisis comparativo de Kant y Benjamin: traza vinculaciones en torno a los ámbitos de la política y el derecho, sin ocuparse en absoluto de la recepción benjaminiana de Kant (cf. Tomba, M., *La "vera política". Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Roma, Quodlibet, 2006). Rodolphe Gasché y Peter Fenves encuentran una presencia de Kant en las cuestiones planteadas por Benjamin en el ensayo sobre "La obra de la arte en la época de su reproductibilidad técnica" (1936); cf. Gasché, R., "Objective Diversions: On Some Kantian Themes in Benjamin's «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", en: *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Andrew Benjamin y Peter Osborne (eds.), Londres, Routledge, 1994, pp. 183-204 y Fenves, P., "¿Existe una respuesta a la estetización de la política?", trad. Alejandra Uslenghi y Silvia Villegas, en: *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*, A. Uslenghi (comp.), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, pp. 75-97. Este último parte de una contraposición entre las nociones de tarea en Marx y en Kant. Más cercano a los temas de esta investigación, Nikolas Lambrianou desarrolló en esta última década una comparación entre Benjamin y Cohen, sobre todo en relación con el concepto de origen. Señala la diferencia entre ambos autores en relación con el papel del futuro, privilegiado por Cohen en contraste con Benjamin (cf. "Neo-kantianism and Messianism. Origin and interruption in Hermann Cohen and Walter Benjamin", en: *Walter Benjamin. Critical Evolutions in Cultural History*, vol. I, Peter Osborne (ed.), Nueva York, Routledge, 2005, pp. 82-104).

41 Cf. Wolin, R., *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption,* Berkeley, University of California Press, 1994.

disentiremos con la lectura de Márcio Seligmann-Silva, quien escribió uno de los pocos libros dedicados en su totalidad a examinar los problemas que presenta la tesis sobre el Romanticismo.[42] Desde nuestra perspectiva, este detallado estudio acentúa demasiado la persistencia del influjo del Romanticismo temprano, destacando unilateralmente las continuidades entre las ideas de los románticos y las de Benjamin; aquí haremos hincapié también en las rupturas con este movimiento y en las transformaciones que sufren sus concepciones del conocimiento estético y de la redención en los escritos de la década del veinte. En este sentido, coincidimos con Terry Eagleton, quien subraya que Benjamin desafía en sus escritos posteriores –emblemáticamente en el libro sobre el *Trauerspiel*, pero ya en *Las afinidades*…– la concepción romántica de la obra de arte como organismo vivo.[43] Cabe señalar, por otra parte, que la crítica benjaminiana a la estética romántica tiene alcances más amplios en el ámbito de la filosofía del arte, por ejemplo, en su crítica a la autonomía de la obra. En este sentido, seguimos parcialmente el análisis de Jean-Maurice Monnoyer de la fundamentación filosófica de la crítica de arte.[44]

En relación con el concepto de "lo carente de expresión", introducido en *Las afinidades*… e indicativo de la noción de interrupción, discutiremos la interpretación de Winfried Menninghaus, quien sostiene que este concepto se nutre de la reflexión estética sobre lo sublime, especialmente de la

---

42 Cf. Seligmann-Silva, M., *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética*, San Pablo, Iluminuras, 1999. Algunos otros trabajos que abordan específicamente el libro sobre el Romanticismo son: Hanssen, B. y Benjamin, A. (eds.), *Walter Benjamin and Romanticism*, Atenas, University of Giorgia, 2002; Cresto-Dina, P., *Messianismo romantico. Walter Benjamin interprete di Friedrich Schlegel* (Turín, Trauben, 2002); Jiménez, D., "Walter Benjamin. La crítica literaria y el Romanticismo en su obra temprana. 1914-1924", en: *Educación Estética*, núm 4, 2009, pp. 111-183; Comay, R., "Benjamin and the ambiguities of Romanticism", en: *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, D. F. Ferris (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 134-151. Cabe mencionar la compilación: Brüggemann, H. y Oesterle, G. (eds.), *Walter Benjamin und die romantische Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.

43 Cf. Eagleton, T., *Walter Benjamin or towards a revolutionary criticism*, Londres, Verso, 1985.

44 Cf. Monnoyer, M., "Philosophie de la critique et teneur de vérité", en: *Walter Benjamin. Critique philosophique de l' art*, R. Rochlitz y P. Rusch (eds.), París, Presses Universitaires de France, 2005. Otros autores como Uwe Steiner han indagado diversos aspectos del concepto de crítica de arte en la obra temprana (cf. *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989) y Rudolf Speth (cf. *Wahrheit und Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins,* Berlín, Königshausen & Neumann, 1991).

kantiana, en que lo sublime converge con el ámbito moral.[45] La relación de lo sublime kantiano con lo irrepresentable (aquello que excede la capacidad de exposición de la imaginación) posee una afinidad con aquella noción benjaminiana. Según Menninghaus, Benjamin reformuló el mandamiento judío sobre la prohibición de imágenes en un precepto que no sólo exige la omisión de la representación de la divinidad, sino que implica la *producción activa de la ausencia de imagen* o "producción de cadáver", que refiere precisamente a la acción de interrumpir la fenomenalidad estética. Posteriormente, esta lectura fue continuada por otros críticos: Imaculada Kangussu, quien compara lo sublime kantiano y lo carente de expresión en relación con el ámbito moral, y Olgária Matos, quien traza esta afinidad entre Benjamin y Kant en el ámbito de la estética.[46] Discutiremos aquí esta presunta continuidad entre lo carente de expresión y la estética de lo sublime: veremos que lejos de la elevación y la trascendencia ligadas a lo sublime, el tratamiento benjaminiano desacraliza la obra y la hace descender a su carácter terrenal, fragmentario, histórico.

Es en el ámbito de la filosofía de la historia donde el concepto de redención ha sido mayormente tratado. Esto se debe a la centralidad evidente que posee en "Sobre el concepto de historia". Ninguna aproximación a este escrito puede eludir un análisis del papel que juega la teología desde la primera tesis. Sin embargo, el protagonismo que la idea de *interrupción* cobra allí como rasgo constitutivo de la redención ha velado quizás la importancia de la *exigencia objetiva* como aspecto igualmente significativo de esta concepción tardía. De este modo, la noción de pasado en este escrito (que aquí interpretamos a partir de la exigencia que persiste en algunas categorías construidas a partir del sufijo –*barkeit*) corre el riesgo de no ser cabalmente comprendida en sus conexiones con otros aspectos de la obra de Benjamin.[47] En este sentido, resulta valiosa la indagación

---

45 Cf. Menninghaus, W., "Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin" en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Gabriela Massuh y Silvia Fehrmann (eds.), Buenos Aires, Alianza Editorial/Goethe-Institut, 1993, pp. 37-56.

46 Cf. Kangussu, I., "Walter Benjamin e Kant I. Inexprimivel: a herança do «sublime» na filosofia de Walter Benjamin" en: *Leituras de Walter Benjamin*, Márcio Seligmann-Silva (org.), FAPESP/AnnaBlumme, San Pablo, 1999, pp. 147-156; también, a modo de continuación: "Walter Benjamin e Kant II. *Twilight zone*: o lugar da beleza en Kant & Benjamin", *ibid*., pp. 157-168 y Matos, O., *loc. cit.*, pp. 123-154.

47 Después de terminada esta investigación, un colega me indicó el libro de Samuel Weber –*Benjamin's -abilities*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press, 2008– que también destaca el uso por parte de Benjamin de estos sufijos, en su caso desde una perspectiva derrideana (ese hecho explica la ausencia de una discusión con ese texto). También Weber entiende que en la recepción de Kant puede hallarse el

de Jean Marie Gagnebin, que expone el lazo entre el concepto de origen [Ursprung] en el prefacio del libro sobre el *Trauerspiel* y la "débil fuerza mesiánica" introducida en las tesis.[48] Michael Löwy centra su lectura en el concepto de redención: la idea de redención sería el eje en torno al cual se combinarían los dos elementos constituyentes del pensamiento de Benjamin, el romanticismo libertario que vincula la utopía revolucionaria con la nostalgia de un pasado pre-capitalista, y la tradición judía mesiánica apocalíptica y catastrofista.[49] Estos dos elementos conforman, según señala, una "afinidad electiva" presente también en otros intelectuales judíos nacidos en Europa central durante el último cuarto del siglo XIX, como Bloch, Rosenzweig, Landauer, Scholem, etc. En este contexto de cambio de siglo, la noción religiosa de redención toma un cariz histórico y catastrófico dentro del ámbito de habla alemana. Löwy se centra en la idea de interrupción revolucionaria en "Sobre el concepto de historia" y su oposición a la ideología del progreso. A pesar del énfasis en el carácter romántico del pensamiento benjaminiano, rescata también los valores ilustrados de él y de su generación.

Löwy ha vinculado también la concepción benjaminiana de la redención con la teología de la liberación. Esta relación entre redención y política se encuentra en el abordaje de Ricardo Forster, quien ha estudiado con insistencia la herencia del judaísmo en el pensamiento de Benjamin.[50] Forster destaca el judaísmo como una matriz fundamental

---

origen de esta escritura benjaminiana, solo que él comienza por una especulación sobre la cuestión de la comunicabilidad en la *Crítica del Juicio* –completamente impensada por mí– y no trata en absoluto la noción de "solucionabilidad", de la que parte nuestra interpretación del recorrido de Benjamin. Weber tampoco aborda la noción de "tarea infinita", sobre la que centramos nuestro estudio. En ese sentido, y dejando de lado las diferencias obvias que implica el contraste entre su perspectiva deconstructivista y nuestra lectura, esa primera parte de su estudio puede verse como complementaria del nuestro. Asimismo, cabe señalar que nuestra lectura de la utilización de estos sufijos en Benjamin ya había sido presentada en nuestra tesis de licenciatura en 2006, que puede consultarse en el archivo virtual de la Facultad de la Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de la que este libro constituye una continuación.

48 Cf. Gagnebin, J. M., *História e Narração em Walter Benjamin*, San Pablo, Editora Perspectiva, 1999. También puede verse: Gagnebin,"Über den Begriff der Geschichte", en: *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Lindner, B. (ed.), con T. Küpper y T. Skrandies, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2006, pp. 284-300.

49 Cf. Löwy, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997; *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, entre otros.

50 Cf. Forster, R., *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2003; *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Buenos Aires, Eudeba, 1999; y junto a Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005; entre otros.

de las concepciones de Benjamin sobre la historia, el lenguaje y la política. También Stéphane Mosès ha tratado en profundidad la redención en el ámbito de la historia, haciendo hincapié en la concepción de la temporalidad discontinua de la tradición judía.[51] Complementariamente, Pablo Oyarzún Robles ofrece una lúcida interpretación del papel del pasado, de la que nos servimos en la "Tercera parte".[52]

El concepto de imagen dialéctica, por su parte, ha sido discutido en numerosos estudios desde el importante aporte de Tiedemann con su trabajo de edición del *Libro de los Pasajes* y con la introducción que lo precede.[53] Aquí interpretamos el carácter sensorial de la imagen a la luz del papel que cumple la noción de mímesis en la obra tardía de Benjamin. Al respecto debe mencionarse el estudio de Doris M. Fittler,[54] así como el tratamiento –menos extenso y específico– de Matthew Rampley, que inscribe la posición de Benjamin en la tradición de los discursos filosóficos y antropológicos de los siglos XVIII y XIX que otorgaron un papel central a la mímesis en el ámbito de la cognición humana y su evolución.[55] Rampley establece una ecuación entre lo mimético y lo primitivo, que resulta fundamental para nuestro tratamiento del recuerdo. Nos hemos servido también del trabajo de Sigrid Weigel, quien destaca la relación de la imagen con el cuerpo y rescata el sentido otorgado por Benjamin al "ámbito del cuerpo y de la imagen" en su ensayo sobre el surrealismo de 1929. También Michael Jennings, Ricardo Ibarlucía y Michael Löwy indagan el origen del concepto de imagen de Benjamin en relación con el movimiento surrealista.[56] En el último apartado de la tercera y última parte nos detenemos en estas cuestiones (imagen, experiencia, libertad) y dialogamos con estas contribuciones.

---

51 Cf. Mosès, S., *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 1997.

52 Cf. Oyarzún Robles, P., "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción", en: Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago, Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996, pp. 5-44.

53 Cf. Tiedemann, R., "Einleitung des Herausgebers", en: Benjamin, W., *GS* V, 1, pp. 11-41.

54 Cf. Fittler, D., *"Ein Kosmos der Ähnlichkeit". Frühe und späte Mimesis bei Walter Benjamin*, Bielefeld, Aisthesis, 2005.

55 Cf. Rampley, M., *The Remembrance of Things Past. On Aby M. Warburg and Walter Benjamin*, Wiesbaden, Herrassowitz, 2000.

56 Cf. Jennings, M., *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1987; Ibarlucía, R., *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial, 1998 y Löwy, M., *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*, trad. Conchi Benito, Eugenio Castro y Silvia Guiard, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006.

PRIMERA PARTE

Conocimiento e historia: Kant, Cohen y la tarea infinita

1. La obra de Kant como base de la filosofía futura: doctrina y unidad del conocimiento

En octubre de 1917 Benjamin manifiesta a Scholem el propósito de abordar en su disertación los escritos kantianos de filosofía de la historia.[57] En ese contexto realiza una apología del pensamiento de Kant: señala la importancia de abordar su obra con "veneración" [Ehrfurcht] –quien no lo hace, sostiene, "nada sabe de filosofía"[58] –, afirma la necesidad de conservar "lo esencial" de su sistema –aunque dice no saber exactamente en qué consiste ese núcleo esencial–, y reivindica repetidamente la consolidación y perfeccionamiento del pensamiento kantiano como base del camino que debe seguir la filosofía. Como cierre, agrega que el estilo kantiano representa una de las más altas prosas artísticas que se han escrito (de otro modo, afirma, la *Crítica de la razón pura* no hubiera "sacudido íntimamente a Kleist"[59]). La importancia que Benjamin adjudica a Kant se basa en la conexión que establece entre la obra kantiana y su propio concepto de *doctrina*, al que recurre durante este periodo para determinar qué es la filosofía, o cuál es su tarea: "la más profunda tipología del pensamiento de la doctrina la comprendí siempre en sus [de Kant] palabras y pensamientos".[60] Benjamin nunca desarrolló con claridad en qué consistía dicha relación entre el pensamiento de Kant y la

---

57 *Briefe* 1, pp. 151-152.

58 *Ibid*., p. 150.

59 *Ibid*. Cuando no se indica lo contrario, las traducciones son propias.

60 *Ibid.* Otra afirmación contundente en este sentido es la siguiente: "wer nicht in Kant *das Denken der Lehre selbst* ringen fühlt und wer daher nicht mit äuβerster Ehrfurcht ihn mit seinem Buchstaben als ein tradendum, zu Überlieferndes erfaβt (wie weit man ihn auch später umbilden müsse) weiβ von Philosophie garnichts", *ibid*.

doctrina y él mismo reconoció que sus formulaciones al respecto eran por demás oscuras.[61] Vale la pena entonces analizar esta cuestión en detalle.

La mejor fuente disponible para examinar la opaca concepción benjaminiana de la doctrina de aquellos años se encuentra en los diversos debates con Scholem, presentes en el epistolario entre ambos, así como en las conversaciones orales referidas en *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, publicadas por Scholem en 1975, treinta y cinco años después de la muerte de su amigo.[62] En el diálogo entre ellos, la acepción religiosa del término "doctrina" cobra gran relevancia, y alude directamente al judaísmo. Así lo destaca Scholem –cuyos lejanos recuerdos no pueden considerarse, por supuesto, documentos de entera fiabilidad–: "A lo largo de aquellos años, entre 1915 y, cuando menos, 1927, la esfera religiosa adquirió para Benjamin una importancia central, totalmente al margen de una cierta duda de fondo; en su núcleo se hallaba el concepto de «doctrina», que para él incluía, en efecto, el dominio de la filosofía, pero trascendiéndolo enteramente".[63] En efecto, al rastrear los usos que hace Benjamin del término "doctrina", se advierte que ésta aparece ya identificada con la filosofía futura, ya como un ámbito más abarcador al que esta última pertenecería o en el que debería ser incorporada.[64]

A esta inserción del problema de la doctrina en la esfera religiosa, Scholem agrega la vinculación con la concepción *judía* de la "doctrina" o "enseñanza" [Lehre], inseparable de cierta idea de "tradición". La relación entre los conceptos de doctrina y tradición era, según afirma, uno de los ejes sobre los que giraban sus conversaciones. Allí se encuentra contenido el problema del vínculo entre la letra de la Biblia y sus diversas

---

61 Cf.: "Mit Recht werden Sie bemerken daβ «im Sinne Kants» und «die Typik seines Denkens» ganz unklare Ausdrücke sind", *ibid*.

62 Benjamin conoce a Scholem (seis años menor) en 1915 en Berlín. Comparten tanto el interés por el judaísmo como por la filosofía de Kant. Así, el pensamiento kantiano es un tema recurrente en el diálogo entre los dos amigos, y Scholem constituye, junto con Felix Noeggerath (a quien conoce en Múnich el mismo año), la influencia más relevante en su lectura de Kant. Sobre el intercambio intelectual de ambos autores, puede verse la investigación de Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Nueva York, Columbia University Press, 2003.

63 Scholem, G., *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. J. F. Yvars y V. Jarque, Barcelona, Península, 1987, p. 67.

64 Cf.: "Ohne bisher dafür irgend welche Beweise in der Hand zu haben, bin ich des festen Glaubens, daβ es sich im Sinne der Philosophie und damit der Lehre, zu der diese gehört, wenn sie sie nicht etwa sogar ausmacht, nie und nimmer um eine Erschütterung, einen Sturtz des Kantischen Systems handeln kann sondern vielmehr um seine granitne Festlegung und universale Ausbildung"; "Einzig im Sinne Kants und Platos und wie ich glaube im Wege der Revision und Fortbildung Kants kann die Philosophie zur Lehre oder mindestens ihr einverleibt werden", *Briefe* 1, p. 150.

lecturas y comentarios a lo largo de la historia, es decir, el vínculo entre las Escrituras y la *Kabbalah* (palabra hebrea que significa tradición). La tradición consiste en el desarrollo de la doctrina, esto es, en "el despliegue histórico de la Escritura como objeto de una hermenéutica en que se cumple la Revelación".[65] La relación entre la ley y su interpretación constituye, como se sabe, uno de los aspectos esenciales del judaísmo.[66] La doctrina se refiere así a un contenido lingüístico y ético (la *Torah* se llama también "Ley"), y la idea de tradición introduce en ella el devenir como un proceso histórico mesiánico que tiene como fin la resolución de la filosofía en la dimensión metafísico-religiosa.

Es en relación con esta idea de devenir presente en el vínculo entre doctrina y tradición que Benjamin planifica su tesis doctoral dentro del ámbito de la filosofía de la historia. Tal como afirma en la misma carta de octubre, "en la filosofía de la historia deberá ponerse de relieve del modo más claro el parentesco específico de una filosofía con la verdadera doctrina. Pues aquí debe aparecer el tema del devenir histórico del conocimiento, que la doctrina conduce a una solución".[67] La filosofía de la historia es, entonces, el ámbito en que puede resolverse la cuestión central de la teoría del conocimiento: el carácter histórico del conocimiento, que determina el parentesco de la filosofía con la doctrina. En esa dirección, no basta con una lógica o una ontología, si no se tiene a mano una filosofía de la historia. También Scholem vincula el concepto de doctrina con una identificación entre la *Torah* y la historia, que en su unión superarían al mito. J. F. Molitor resulta una fuente central de su inspiración, y se propone traducir sus ideas de raigambre cristiana a términos hebreos.[68]

El concepto de tradición, por su parte, es extensamente tratado por Benjamin en una carta de septiembre de 1917. Allí la caracteriza como medio [Medium] en que se desarrolla la educación (la enseñanza o doctrina) a lo largo del tiempo:

---

65 Jarque, V., *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1992, p. 37.

66 Stéphane Mosès destaca el carácter inagotable del sentido de las Escrituras para la tradición judía: "dentro de la red de restricciones tramada por los signos lingüísticos que componen el texto, la interpretación es libre de completar los blancos o llenar los márgenes, y de proponer, generación tras generación, nuevas lecturas", *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, trad. A. Falcón, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 7.

67 *Briefe* 1..., pp. 151-152.

68 Véase Mertens, B., *Dark images, secret hints: Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish tradition*, Berna, Peter Lang, 2007, pp. 116-127.

> Estoy convencido: la tradición es el medio en que el que aprende se convierte *continuamente* [*kontinuierlich*] en el que enseña y eso en toda la amplitud de la educación. En la tradición todos son educadores y educandos [Erziehende und zu Erziehende] y todo es educación. Estos vínculos, simbolizados y resumidos, se transforman en el desarrollo de la enseñanza [Lehre]. Quien no ha aprendido, no puede educar. Pues no percibe en qué posición está solo, dónde él comprende la tradición a su manera y enseñando la hace comunicable. Sólo en quien ha comprendido su conocimiento como transmitido este último se vuelve transmisible, él deviene libre de un modo inaudito. Aquí me represento el origen metafísico del ingenio talmúdico. La doctrina es como un mar oleado, en cuanto a las olas (si las tomamos como imagen del hombre) todo se trata de entregarse a su movimiento de modo tal que éste crece hasta llegar a la cresta, y se precipita con espuma.[69]

La tradición designa una concepción de la educación y del conocimiento centrada en el acto y la conciencia de la transmisión. Sólo quien comprende que ha recibido el conocimiento (que lo ha aprendido) puede enseñarlo. La secuencia que forman entre sí los hombres a través de los cuales se transmite la tradición es análoga a la de las olas de un mar: es decir, se trata de un movimiento enfáticamente *continuo.* La libertad consiste en situarse en continuidad con la tradición, en recibirla y transformarla. En esta etapa, el pensamiento de Benjamin se encuentra profundamente determinado por la noción de continuidad, y aún no asoma la crítica tardía a la idea de "herencia" y de *continuum*. (Más tarde, el influjo de la idea marxiana de la lucha de clases romperá con esa idea de tradición unitaria que concibe durante su juventud. Las tesis de filosofía de la historia expondrán, por el contrario, la existencia de una dualidad entre tradiciones contrapuestas, la de los opresores y la de los oprimidos: la *discontinuidad* se convertirá, así, en la figura para pensar la irrupción, que rechaza la idea de una sucesión o legado que se recibe pacíficamente, representación ligada al patrimonio cultural de los vencedores.)

Además, Benjamin reivindica en esta carta el concepto de tradición en contraste con otro modo de concebir la educación que exalta el uso del "ejemplo" [Beispiel]. Benjamin discute esta idea a partir de un texto de Scholem de ese mismo año sobre la educación.[70] Cita algunos pasajes del texto en que Scholem reivindica el uso del ejemplo en la enseñanza, y ofrece argumentos contrarios, para finalmente afirmar: "Desearía que, en la reelaboración de su trabajo, usted elimine el concepto de ejemplo

---

69 *Briefe* 1, pp.145-146.

70 Se trata de una crítica al trabajo de educación de la Liga Judía de Excursionistas *Blau-Weiß*, que apareció en la publicación *Führerzeitung* de esta asociación en el verano de 1917.

tal como se encuentra ahora y *lo reemplace de un modo superador por el de tradición*".[71] La impugnación del ejemplo puede leerse en sintonía con la prohibición judía de la representación sensible de Dios. Como ha indicado Jarque, Benjamin toma aquí una posición próxima a la teología negativa, afín al pensamiento religioso judío: "el «ejemplo» es justamente lo que no puede darse cuando se trata de la enseñanza de la verdad acerca de Dios, al menos en tanto la redención no se haya producido o manifestado de manera positiva".[72] Benjamin cuestiona el ejemplo también en tanto "Vormachen", un mostrar algo a alguien o un hacer algo delante de otro que sería una incitación a la imitación y ocultaría la autonomía del proceso de aprendizaje y enseñanza.[73] La idea de "tradición" debía sustituir, entonces, al pernicioso concepto de raigambre empirista. En contraste con esta visión de la educación que exalta el ejemplo, Benjamin se refiere a la educación como "instrucción" [Unterricht], es decir, "educación por medio de la doctrina en un sentido auténtico".[74]

En el prefacio del libro sobre el *Trauerspiel*, Benjamin retomará el concepto de doctrina, sin la acepción nítidamente religiosa, para caracterizar el *modo de exposición* [Darstellung] adecuado para la filosofía, la "ley de su forma".[75] Se trata una vez más de pensar la disciplina filosófica y sus altas aspiraciones. La *enseñanza* aparece aquí contrapuesta a un didactismo que pretende transmitir el conocimiento sin atender al modo de exposición, es decir, que busca comunicar contenidos como si éstos fueran independientes de su forma. En cambio, la verdad es –según Benjamin– inseparable del lenguaje en que se expresa y "no tiene paráfrasis posible".[76] El respeto por "lo transmitido" posee aún tal relevancia que Benjamin reivindica la cita de autoridad como un modo de prueba más auténtico que la deducción (que representa la voluntad de atrapar

---

71 *Briefe* 1, p. 145 (las bastardillas son mías).

72 Jarque, V., *op. cit.*, p. 36.

73 Cf.: "Wenn man also sagt der Lehrer gibt das «Beispiel» zum Lernen so verdeckt man durch den Begriff Beispiel das Eigentümliche Autonome im Begriff solchen Lernens: nämlich das Lehren", *Briefe* 1, p. 145.

74 *Ibid*., p. 145. A la hora de juzgar la importancia de estas consideraciones sobre el aprendizaje para las tesis filosóficas de Benjamin, debe atenderse a que la pedagogía fue uno de sus primeros intereses, indisociable de sus reflexiones tempranas sobre el conocimiento.

75 *GS* I 1, p. 208. En el contexto de una contraposición entre esta noción de *exposición* y la de *posesión*, Benjamin confronta aquí la categoría de *verdad*, ligada a la primera, con la de *conocimiento*, asociada a la segunda. Sería un verdadero malentendido deducir a partir de esto que Benjamin niega a la filosofía su carácter cognoscitivo, o que considera el conocimiento como algo negativo en sí mismo, lo cual contradice toda su obra. Debe entenderse que aquí está llamando conocimiento a una *metodología particular* del mismo.

76 *Ibid*., p. 208.

la verdad en una cadena conceptual, por fuera del lenguaje). También la inducción empirista –cercana al uso del "ejemplo"– es recusada.

Evidentemente, la defensa de la tradición en la esfera del conocimiento no parece coincidir con el espíritu ilustrado kantiano; ni qué decir de la idea de autoridad, o de la comprensión de la filosofía a la luz de características propias de la esfera religiosa. En consideración de estos aspectos, resulta adecuado el señalamiento de Jarque de que era "poco propicio" buscar en el marco kantiano el concepto de doctrina.[77] En efecto, con este término Benjamin propone una suerte de fusión entre la filosofía, la ciencia y la doctrina religiosa.[78] En este sentido, se hallaría en las antípodas de Kant, que habría cercado la religión dentro del ámbito de la fe. Sin embargo, en su uso práctico la razón abre nuevos caminos, cerrados para el ámbito teórico. Las interpretaciones sobre la relación entre el ámbito práctico y el teórico en la filosofía kantiana son diversas, y es claro que Benjamin toma partido por una lectura alejada de cualquier sesgo positivista, enfatizando la importancia de las ideas y la primacía de la actividad práctica de la razón. Esto resulta explícito ya en "Diálogo sobre la religiosidad del presente" (1912). Allí, en el marco de una reflexión en torno a la creación de una nueva religión, Benjamin sostiene que el germen de ésta se encuentra en la filosofía kantiana, precisamente allí donde ésta pone de manifiesto el abismo entre la sensibilidad y el entendimiento, y reconoce "en todo cuanto sucede" el obrar de la razón práctica.[79] El diagnóstico de su propia época y la descripción de la misión de la juventud en aquel contexto (que lo preocupaba especialmente en tanto activista de la *Jugendbewegung* dirigida por Gustav Wyneken[80])

---

77 Jarque, V., *op. cit*,. p. 40.

78 Scholem relata: "En tanto que en Suiza, por lo general, hablaba de la filosofía como de la doctrina de los órdenes espirituales, también la religión quedaba comprendida en la siguiente definición suya, que entonces anoté: «La filosofía es la experiencia absoluta, deducida como lenguaje en el contexto sistemático-simbólico»; en consecuencia, la filosofía era una parte de la «doctrina». El hecho de que más tarde se distanciase de tales formas de expresión inmediatamente religiosas, aun cuando siguiese viva y profundamente ligado a la esfera teológica, no representa ninguna contradicción a este respecto", Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad…*, p. 68.

79 *GS* II, 1, p. 32.

80 La *Jugendbewegung* buscaba construir una cultura juvenil independiente y llevar a cabo una reforma escolar que diera mayor libertad a los estudiantes. Benjamin fue uno de los líderes de la "sección para la reforma escolar", y contribuyó asiduamente con la revista *Der Anfang*, vinculada a la agrupación. En una carta a Ludwig Strauss de 1912 afirma que los escritos programáticos del movimiento están basados en la filosofía de Hegel: el hegelianismo de Wyneken rescata la idea de una historia del Espíritu y busca una renovación del idealismo al servicio de una revisión de los valores y de la ética, y en contra del interés particular y "filisteo" de la sociedad mercantil que habría corrompido

indican una falla precisamente en la comprensión de la primacía kantiana de la razón práctica: "toda la moralidad social que queremos construir con una voluntad libre y juvenil viene a ser enterrada en el profundo escepticismo de nuestras concepciones teóricas. Por eso entendemos hoy menos que nunca el primado kantiano de la razón práctica sobre la teórica".[81] Hace falta entonces elucidar los motivos que justifican que Benjamin haya visto en Kant las bases de su concepción de la filosofía y del conocimiento.

En "Diálogo sobre la religiosidad del presente", Benjamin entiende que una concepción dualista es la condición de posibilidad de la religión. Ésta implica el reconocimiento de una trascendencia capaz de fundar una ética; el panteísmo, en cambio, queda ligado a la esfera estética, en una contraposición de inspiración kierkegaardiana. En este sentido, Adorno acierta cuando afirma (a propósito del escrito "Destino y carácter") que la profunda relación de Benjamin con Kant puede advertirse sobre todo en "la rigurosa distinción de éste entre naturaleza y supranaturaleza".[82]

Para Benjamin el dualismo se encuentra profundamente conectado con otro elemento que sólo en apariencia entra en conflicto con aquél: la unidad. Tal vínculo queda expresado en las siguientes palabras: "la religión tiene en su base un dualismo, una intensa aspiración a la unificación con Dios".[83] Como explica Stéphane Mosès, en la tradición judía el dualismo y la unidad son dos caras de una misma concepción:

> Aquello que *el dualismo expresa* en este esquema es la esencia misma de la multiplicidad, la exteriorización fuera del mundo de la unidad primordial, pero a un mismo tiempo la forma más elevada, es decir, la forma más general que pueda adquirir la experiencia de lo múltiple y, por consiguiente, *la proximidad más estrecha que nos sea dado tener con la unidad*.[84]

En relación con esto, la doctrina refiere para Benjamin a una idea que resulta cardinal en la filosofía kantiana: la de una *unidad sistemá-*

---

a los mayores. Como afirma Bernd Witte, estas ideas y el papel de la juventud en ellas encuentran su sentido en el contexto de una crítica a la sociedad guillermina (cf. Witte, B., *Walter Benjamin. Una biografía*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 27). Hacia 1914, cuando estalla la guerra, Benjamin se aleja de Wyneken. Más tarde, hará la siguiente autocrítica: "Fue una tentativa heroica y extrema de transformar el comportamiento del hombre sin tocar su situación" (cf. *GS* VI, p. 478).

81 *GS* II, 1, p. 24. Utilizamos aquí la traducción de Jorge Navarro Pérez, en: Benjamin, W., *Obras*, II, 1, Madrid, Abada, 2007.

82 *Noten zur Literatur…*, p. 576.

83 *GS* II, 1, p. 22.

84 Mosès, S., *El Eros…*, p. 64 (las bastardillas son mías). Todo el capítulo 4 del libro gira en torno a la cuestión del dualismo y su relación con la unidad en la tradición judía.

tica del conocimiento. Scholem afirma: “ese concepto [de doctrina] lo entendía en el sentido de la originaria acepción de la *Torah* hebrea, como ‘enseñanza’, no solamente acerca del verdadero estado del hombre y su camino en el mundo, sino sobre el conjunto transcausal de todas las cosas y su religación en Dios”, y agrega: “en ocasiones hacía indistintos los términos *sistema* y doctrina”.[85] En efecto, el interés de Benjamin por Kant se halla motivado por la concepción kantiana de la filosofía como sistema. En 1915 frecuenta un seminario sobre la *Crítica del juicio* en la Universidad de Múnich, dictado por el fenomenólogo Moritz Geiger: resulta harto factible que aquí se discutiese el problema del sistema de la filosofía.[86] En este contexto conoce a Felix Noeggerath, quien se encontraba realizando su tesis doctoral precisamente sobre el concepto de síntesis y de sistema en Kant, y que influirá notablemente sobre Benjamin. Terminada en 1916 y titulada “Síntesis y concepto de sistema en la filosofía. Una contribución a la crítica del antirracionalismo”, esta tesis intenta exponer una continuidad entre concepto e idea en Kant, con el objetivo de ampliar el conocimiento a los objetos de la ética y la estética –en clara concordancia con la ampliación del concepto de experiencia kantiano que propone Benjamin en el *Programa*–.[87] La unidad sistemática del conocimiento se encuentra íntimamente ligada con una lectura *antipositivista* de Kant –como señala Gérard Lebrun, con el positivismo la idea de unidad sistemática “deviene superflua e incluso quimérica”[88]–. Benjamin creía que en este sentido debía reinterpretarse el papel de las ideas en el sistema kantiano; éstas constituyen, consideraba, símbolos de aquella unidad. Como sugiere Tagliacozzo,

> en las ideas de la razón Benjamin ve la presencia de la dimensión de la doctrina como campo religioso que se constituye filosóficamente en principios puros, que tienen un rol gnoseológico al poner en relación sistemática los conceptos, como guías para la unidad sistemática de éstos y como símbolos de esta unidad.[89]

85 Scholem, G., *Walter Benjamin. Historia de una amistad…*, p. 67 y p. 72.

86 Al año siguiente cursa otro seminario con Geiger, sobre la teleología en Kant. Entre 1912 y 1913 Benjamin había tenido ya su primera aproximación a la *Crítica del juicio*.

87 Sobre Noeggerath, el destino de esta tesis y su relación con Benjamin, véase Scholem, G., “Walter Benjamin und Felix Noeggerath”, *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983, pp. 78-127 (traducción castellana: *Walter Benjamin y su ángel*, trad. R. Ibarlucía y L. Carugati, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 83-133).

88 Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, París, Armand Colin, 1970, pp. 153-154.

89 Tagliacozzo, T., *op. cit*., p. 302.

Como se sabe, el papel regulativo de las ideas para el conocimiento conlleva en Kant la necesidad de suponer la unidad del conocimiento, y con ello la existencia de Dios. Pero si Benjamin pudo pensar que el camino de la filosofía hacia su constitución en doctrina requería partir del estudio de la filosofía kantiana, se debe a su intención de reinterpretar la unidad sistemática del conocimiento como algo más que un *supuesto* necesario de la razón para el conocimiento. El vínculo de las ideas con la esfera nouménica sugería a Benjamin la posibilidad de dar un paso más en la lectura de la obra kantiana, y conducirla hacia aquella idea de unidad existente en la tradición judía. Sostenemos que Benjamin veía en la unidad sistemática la huella de una *exigencia* necesaria para el conocimiento. En la diferencia entre supuesto y exigencia se juega la recepción benjaminiana de la idea de unidad sistemática de Kant, es decir, su transformación (como lo exige el concepto hebreo de tradición).

La relación de la idea de unidad sistemática con una exigencia que determina la esfera del conocimiento es sugerida por el tratamiento benjaminiano de la noción de "tarea infinita" (que analizamos en la cuarta sección de esta "Primera parte"), así como por el tratamiento de la noción de sistema en *Las afinidades electivas* (que desarrollamos en la "Segunda parte"). La noción de tarea infinita es postulada precisamente como fundamento de la unidad de la ciencia; una unidad que no se da en el mundo empírico, sino que tiene un estatus mesiánico. Esta unidad está determinada por una cuestión fundamental para Benjamin: el hecho de que no pueda ser interrogada desde fuera. En sintonía con esta caracterización, Benjamin se refiere en *Las afinidades electivas…* a una pregunta no existente [nichtexistente Frage] que tiene como objeto la unidad del sistema de la filosofía. Allí afirma que "la totalidad de la filosofía, su sistema, es de un poderío superior a lo que puede exigir la suma de todos sus problemas, porque la unidad en la solución de todos ellos no es indagable"[90]. En este contexto, contrapone explícitamente la verdad en tanto *indagada* [erfragt] a la verdad en tanto *exigida* [erfordert].[91] En esa distinción reside, a nuestro juicio, la necesidad de la aniquilación de la intención subjetiva de la pregunta: en el señalamiento de un *reclamo* que existe independientemente de que sea atendido por un sujeto. En este marco, la unidad sistemática del conocimiento y por tanto también la doctrina en devenir revelan la perspectiva benjaminiana de la redención en tanto una exigencia que opera como fundamento del conocimiento y

---

90 *GS* I, 1, p. 172. En las citas de este texto, utilizamos la traducción de Graciela Calderón y Griselda Mársico, en: Benjamin, W., *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 2000.

91 *Ibid.*, p. 173.

pilar sobre el que descansa su autonomía. Dicho con otras palabras, cuya explicación esperamos desplegar en lo que sigue, Benjamin lee la unidad sistemática como una virtualidad o latencia cuyo reclamo fundamenta la esfera cognoscitiva. En la esfera del lenguaje veremos reaparecer esta concepción bajo la luz de la cábala luriánica, en que la exigencia consiste en la restitución (*tikkoun*) de una unidad que se ha fragmentado.

Abordar la recepción de la obra kantiana solamente a partir de aspectos presentes en la de Benjamin resulta inapropiado. No solo porque la recepción de un filósofo no consiste nunca en una repetición de motivos, sino por el carácter de la recepción de Benjamin de la obra de Kant, que Adorno agudamente describió como propia de una "mirada saturnina" [saturnischer Blick], una mirada "petrificante como la de la Medusa".[92] A la luz de esa indicación se comprende la caracterización de Adorno de la relación de Benjamin con Kant como "ligeramente de anticuario" [leise antiquarische Bindung]. Que dos reconocidos traductores, como Vicente Jarque y Alberto Brotons Muñoz, hayan traducido el adjetivo "antiquarische" por "antiguo" (el primero) y por "arqueológico" (el segundo)[93] revela la incomprensión del señalamiento de Adorno: no se trata de un vínculo *arqueológico* de Benjamin con Kant, en el sentido de que descanse en las capas inferiores de su pensamiento; tampoco se trata de que sea *antiguo* en la biografía del propio Benjamin. Adorno percibe, en cambio, que Benjamin se vinculaba con la obra de Kant como si ésta fuera un objeto de anticuario, vetusto, polvoriento.[94] La obra kantiana representa en ese sentido nada menos que la doctrina, un texto (casi) sacro que debe ser interpretado en su letra y revitalizado en la transmisión. No casualmente Benjamin explicita su intención de estudiar la *terminología* del sistema kantiano, que describe como "mística":

> Su [de Kant] terminología es mística, ella está absolutamente determinada por la aspiración de dar a los conceptos transmitidos por ella desde el origen la carga simbólica, la modesta enaltecedora dimensión del auténtico conocimiento [...] Toda meticulosidad es sólo orgullo respecto del misterio de este su nacimiento, misterio que la crítica no es capaz de eliminar, aunque ella no lo comprenda. Esto es la esotérica de Kant.[95]

---

92 Adorno, *Noten zur*..., p. 576.

93 Alfredo Brotons Muñoz, traductor de *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003, p. 556; Vicente Jarque, *op. cit*., p. 38.

94 Como dato anecdótico puede señalarse que el padre de Benjamin (Emil Benjamin) fue anticuario y comerciante de arte.

95 *GS* VI, p. 39

Benjamin creía que los románticos no se habían alejado de Kant al atribuir al concepto de *crítica* un significado "casi mágico"[96]. Lejos de la idea de que la filosofía debe "crear" conceptos, Benjamin sostiene más bien que ésta trabaja sobre los términos que se encuentran presentes en la tradición. La obra kantiana está destinada al movimiento y el devenir tal como exige el concepto de tradición: por lo tanto debe continuarse, pero también transformarse. Benjamin, quien "se había desembarazado de la infantil creencia en la inmutabilidad y permanencia sin historia de las obras intelectuales",[97] no confunde la "veneración" de Kant con la colocación de su filosofía en un espacio de inmutabilidad.

Los conceptos de naturaleza y de supranaturaleza –y la "rigurosa distinción" entre ellos– son revisados en función de vincular el conocimiento con la redención y con una concepción mesiánica de la historia. En efecto, "en ninguna de sus manifestaciones reconoció [Benjamin] la frontera que a todo el pensamiento del siglo XIX le resultaba evidente, la prohibición kantiana de extraviarse por mundos inteligibles".[98] La rigurosa distinción se mantiene con otro objetivo: establecer un ámbito para el conocimiento y la historia que se sustraiga a lo fenoménico, es decir, al tiempo de la naturaleza de la *Crítica de la razón pura* (que más tarde llamará "homogéneo y vacío"). Para Benjamin, ese tiempo es el refugio del mito. La supranaturaleza es reinterpretada como una *exigencia* de redención, vinculada con un tiempo histórico-mesiánico.

La prohibición kantiana de extraviarse por mundos inteligibles tendrá que ser abolida, pero conservando el espíritu de la filosofía de Kant, que Benjamin evalúa a partir de la idea de unidad sistemática de la filosofía y, como analizamos a continuación, a partir de la *justificación* del conocimiento y de la labor filosófica. Así lo expresa en noviembre de 1917 (un mes después de aquella carta a Scholem) en "Sobre el programa de la filosofía venidera".

2. Experiencia y sujeto

Aún demorada la lectura de los textos kantianos sobre la historia, Benjamin inicia la redacción de un escrito que intenta servir de "programa" y establecer así la dirección del camino comenzado por Kant.

---

96 *GS* I, 1, p. 51.

97 Adorno, Th., *Noten zur Literatur…*, p. 567.

98 *Ibid*., p. 568. Aquí la traducción de Alfredo Brotons Muñoz, *op. cit*., p. 549.

El tratamiento de "Sobre el programa para una filosofía venidera" en la bibliografía especializada, relativamente frecuente, pocas veces da cuenta de sus relaciones con las categorías que hemos analizado (ya de por sí relegadas en los estudios de la recepción benjaminiana de Kant[99]). Intentaré exhibir aquí las conexiones entre los conceptos centrales de ese texto (experiencia, metafísica, sujeto) y los estudiados en la primera sección (doctrina, tradición, unidad sistemática). Entiendo que, si bien estos últimos no tienen aquí protagonismo, se hallan presentes de manera implícita, y constituyen el telón de fondo.

Benjamin insiste aquí en que la filosofía debe continuar el camino de la crítica del conocimiento kantiana, precisamente en la medida en que considera que Kant, junto con Platón, ha sido el único filósofo que se ha ocupado del problema de la justificación del conocimiento. El párrafo inicial del escrito es, en este sentido, claro y contundente:

> La tarea central de la filosofía venidera es convertir las más profundas intuiciones que ella misma toma de la época y del presentimiento de un gran futuro de conocimiento, que la inunda, poniéndolas en relación en su conjunto con el sistema kantiano. *La continuidad histórica que se garantiza mediante la conexión con el sistema kantiano es al mismo tiempo la única continuidad de alcance sistemático decisivo.* Esto puede afirmarse porque Kant es el más reciente, y junto con Platón, el único entre todos los filósofos que no se ocupan inmediatamente del alcance y la profundidad sino ante todo de la justificación del conocimiento.[100]

Se trata, entonces, de garantizar una *continuidad histórica* y de que ésta tenga alcance *sistemático.* Sin embargo, a esta declaración sigue una serie de críticas a la teoría del conocimiento kantiano, especialmente una recusación de su concepto de experiencia y de la centralidad que otorga al sujeto en el proceso cognoscitivo. El ejercicio que Benjamin propone es, entonces, evaluar qué elementos del pensamiento kantiano deberían preservarse, cuáles transformarse, y cuáles rechazarse, en pos de la construcción de la filosofía venidera. El término "programa" se

---

99 El detallado examen de Tagliacozzo (2003) es el único trabajo que se demora unas páginas en el tema de la doctrina en relación con Kant. En el marco de un estudio más general, Vicente Jarque (1992) se detiene brevemente en esta cuestión. Bram Mertens (2007) aborda la cuestión de la doctrina y la tradición, pero no en relación con la recepción de Kant, sino más bien en función del influjo de J. F. Molitor sobre Benjamin y Scholem.

100 *GS* II, 1, p. 157 (las bastardillas son mías). Salvo ligeras modificaciones, para las citas de este escrito seguimos la traducción de J. Navarro Pérez, en: Benjamin, W., *Obras,* II…, pp. 162-175.

opone para Benjamin al de "dogma":[101] se trata de repensar la filosofía kantiana en el marco de un nuevo contexto, no de afirmarla como credo. En este sentido, el título de este escrito retoma el concepto de tradición ya descripto. Tanto la "continuidad histórica" como las recusaciones de ciertos aspectos de la filosofía kantiana forman parte de aquella concepción judía de la tradición como herencia a ser transmutada.

Al comienzo de su exposición, Benjamin establece que el problema de toda teoría del conocimiento supone dos cuestiones: 1) la certeza del conocimiento, que es lo permanente, ya que hace referencia a su validez intemporal; 2) la dignidad de la experiencia, que es pasajera, temporal. La primera se desarrolla exitosamente en la obra de Kant, mientras que la segunda fracasa. El criterio de la certeza es definido, precisamente, como "la unidad sistemática o la verdad".[102] Benjamin considera que si bien Kant consigue realizar un admirable sistema de justificación de la validez del conocimiento, no incorpora la temporalidad de la experiencia, y en definitiva, su concepto de experiencia, y con ello de realidad, resulta estéril para la filosofía venidera. Aunque aquí no lo hace explícito, la concepción de la temporalidad estaba ya determinada por el tiempo histórico mesiánico de la tradición judaica, que se opone radicalmente a la temporalidad kantiana.

El concepto de experiencia de Kant recibe diversas caracterizaciones –todas negativas– a lo largo del texto: experiencia "de grado inferior" o "de grado cero", experiencia "desnuda", "primitiva", "de peso metafísico bajo", con un "mínimo de significado", "superficial". En tanto "visión del mundo" [Weltanschauung], la experiencia kantiana estuvo limitada sobre todo por razones históricas, ya que no habría podido escapar a las carencias de la Ilustración. Según Benjamin, la concepción ilustrada de la experiencia, cuyos rasgos principales comparte con la modernidad en general, presenta la experiencia como carente de contenido: "La Ilustración no reconocía autoridades; pero no en el sentido de tener que subordinarse a ellas sin crítica, sino en tanto que fuerzas espirituales [geistige Mächte] que pudieran dar a la experiencia un gran contenido"; en ello consiste la "ceguera religiosa e histórica de la Ilustración".[103] Lo religioso se constituye entonces en cifra de aquel contenido ausente en el concepto moderno de experiencia. En ese sentido, Benjamin considera

---

101 Benjamin contrapone estos dos términos en una carta a Ludwig Strauss de 1912, al referirse al modo en que se leía a Hegel en el círculo liderado por Gustav Wyneken: "als Programm, nicht als Dogma!", *GB* I, p. 70.

102 *GS* II, 1, p. 158.

103 *Ibid.*, pp. 158-159.

fundamental ampliar la noción de experiencia de modo que pueda abarcar la religión. Así, el germen de la doctrina se encuentra en Kant, pero la impronta ilustrada no permite que se desarrolle (por completo).

Estas afirmaciones tajantemente anti-ilustradas en el escrito más leído de Benjamin en torno a Kant, hicieron que la importancia de este filósofo en su pensamiento fuera evaluada al margen de una relevancia de la Ilustración en Benjamin: por el modo en que presenta aquí el problema, parecería que más bien se trata de salvar a Kant de la Ilustración, de la cual sería prácticamente una víctima.[104] Así y todo, veremos que el pensamiento benjaminiano hace una cierta apropiación de aspectos fundamentales de la Ilustración (kantiana), como el universalismo, la idea de libertad, la razón como herramienta contra el mito (más tarde Benjamin expresaría la necesidad de "penetrar con el hacha afilada de la razón sin mirar a derecha o izquierda, para no caer en el horror que atrae desde lo hondo de la selva primitiva".[105])

Para apoyar esta interpretación de Kant y de su concepto de experiencia, Benjamin se basa en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783), escritos con el objetivo de hacer más comprensibles las tesis formuladas en la *Crítica de la razón pura* (cuya dificultad parecía haber condenado la obra al silencio). Benjamin sostiene que allí Kant busca extraer los principios de la experiencia de la ciencia físico-matemática, en detrimento de la riqueza de su concepto de experiencia, y por tanto de una verdadera metafísica. Sin embargo, a su vez considera que en la *Crítica de la razón pura* no se produce una efectiva identificación de los objetos de las ciencias con el concepto de experiencia. En esta dirección, afirma que "los neokantianos" condujeron la interpretación de Kant en el sentido de una tal identificación, es decir, resolvieron la ambivalencia kantiana de un modo contrario a las pretensiones benjaminianas. Hermann Cohen orienta su interpretación de la filosofía trascendental con el objetivo de justificar los conceptos *a priori* en tanto condición de posibilidad del conocimiento científico-matemático de la naturaleza. Cabe señalar que, para el momento de

104 También en *Deutsche Menschen*, libro que compila cartas de diversos personajes alemanes, Benjamin hace un largo comentario sobre la Ilustración como época "limitada", precisamente en relación con la carta a Kant de su hermano Johann Heinrich. Si bien este libro es editado en 1936, Benjamin comenta haber comprado la correspondencia de Kant en una carta del 23 de mayo de 1917, meses antes de escribir el *Programa*. En *Deutsche Menschen* Kant aparece no tanto como víctima de su época, cuanto como la más clara encarnación de ella, por la combinación de la austeridad y la pobreza expresadas en su casa y la idea de la *humanitas* (cf. *GS* IV, pp. 156-157).

105 *GS* V, 2, p. 1010.

la redacción del *Programa*, Benjamin no había leído aún el temprano y emblemático escrito de Cohen *La teoría kantiana de la experiencia* (1871). Recién en 1918 se adentraría, junto a Scholem, en las ideas de ese libro. El pensamiento de Cohen era, sin embargo, el marco teórico en que Benjamin pensaba a Kant desde antes de leer su obra principal, ya que, como ha destacado Gary Smith, las concepciones básicas de Cohen habían sido "conocimiento filosófico" común por varias décadas.[106] En ese sentido, quizás deba relativizarse la sorpresa que, según Scholem, experimentaron al leer el escrito coheniano –no sin tomar en cuenta su indicación sobre el prestigioso nombre que tenía Cohen para ellos–:

> A propósito de Kant, Benjamin afirmaba que había «establecido una experiencia de calidad inferior». Dicha tesis desempeñaba, en el contexto de la gran decepción que nos había deparado la obra de Cohen, un papel nada insignificante. Tanto él como yo, que en distintas épocas habíamos podido asistir a conferencias o lecciones de Cohen en su vejez berlinesa, nos sentíamos ambos llenos de respeto y hasta de temerosa veneración hacia su figura, de modo que afrontamos esa lectura con grandes esperanzas y la mejor disposición de cara a su discusión crítica. Pero las interpretaciones y deducciones de Cohen se nos mostraron enormemente dudosas, y las desmenuzamos con gran rigor.[107]

Los posicionamientos de Benjamin respecto de Cohen en 1917 (también en los apuntes preparatorios que analizamos más adelante) indican que Benjamin ya cuestionaba la lectura coheniana de Kant antes de haber desmenuzado tales argumentaciones. Allí donde Cohen es cientificista, Benjamin se inclina hacia la lectura de Noeggerath, que buscaba la *ampliación* del concepto de experiencia y por tanto del conocimiento.

El concepto de experiencia implica una cuestión de gran alcance: un posicionamiento frente a la metafísica. Tal como se colige de este programa, una experiencia de grado inferior implica una realidad [Wirklichkeit] de grado inferior. Pero Benjamin cree que, en aquellas tensiones inherentes al sistema kantiano, puede rescatarse una potencia metafísica que ha quedado coartada por algunos supuestos de su teoría del conocimiento, precisamente de carácter metafísico, pero estériles. Benjamin vacila –"Kant no discutió nunca la posibilidad de la metafísica"[108]– y remite a parágrafos de la *Crítica de la razón pura* en que

---

106 Cf. Smith, G., "Thinking through Benjamin…", *loc. cit*., p. 15.

107 Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad...*, p. 71.

108 *GS* II, 1, p. 160.

se abre, según él, la posibilidad de una "metafísica de la naturaleza".[109] Pero ciertos *elementos metafísicos primitivos*, rudimentarios, que se introducen en la teoría del conocimiento hacen de ésta una mitología carente de profundidad. Estos elementos son: 1) "la concepción [...] del conocimiento como una relación entre ciertos sujetos y objetos, o entre un cierto sujeto y un objeto" y 2) "la relación [...] entre el conocimiento y la experiencia con la conciencia empírica del hombre".[110] Aquello que aún resta como tarea consiste en eliminar el carácter subjetivo de la conciencia conocedora. La eliminación del carácter objetivo de la cosa en sí estaría ya consumada por Kant y los neokantianos de Marburgo. Pero el sujeto ha permanecido, perturbando así una concepción auténtica del conocimiento. El sujeto empírico ha subsistido como un "fragmento de la experiencia inferior". En la teoría del conocimiento de Kant operaría "aún sublimada" la idea de un "yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base".[111] Y esto a pesar del carácter trascendental del sujeto. Según Benjamin, esa trascendentalidad debe desembarazarse de todas las "vestiduras del sujeto" y concebirse de un modo absolutamente ajeno a la idea de conciencia empírica –razón por la cual se debate entre utilizar o no la palabra conciencia.[112] En definitiva, Benjamin afirma que la experiencia verdadera no está referida al sujeto individual sino que es "sistemática especificación del conocimiento",[113] basada en una "conciencia pura gnoseológica (trascendental)" despojada de cualquier

---

109 Kant, *Kritik*...A 841/ B 869. Esta cuestión, que aquí aparece apenas esbozada, encuentra un desarrollo más profundo en un fragmento escrito por Benjamin también en 1917, meses antes del *Programa*, editado bajo el título "Sobre la percepción" [Über die Wahrnehmung]. Allí afirma que la célebre oposición de Kant a la metafísica, que lo conduce a afirmar una dependencia de las categorías respecto de las intuiciones sensibles para el conocimiento de la naturaleza, no impide a Kant rescatar un sentido válido de metafísica: el de una metafísica de la naturaleza como constitución apriorística de sus objetos [Naturdinge]. En consonancia con lo que afirma en el *Programa*, Benjamin sostiene aquí que "es posible preservar las más elevadas condiciones del conocimiento que ha ofrecido Kant y rechazar sin embargo su interpretación gnoseológica de la estructura del conocimiento de la naturaleza o la de la experiencia" (*GS* VI, p. 33). Sobre el lugar de la metáfísica en Kant, cf. Caimi, M., *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1989; y Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, París, Armand Colin, 1970.

110 *GS* II, 1, p. 161.

111 *Ibid*.

112 La recusación del aspecto empírico de la conciencia ya había sido argumentada por Cohen, en contra de la lectura fisiológica de las facultades de su antecesor, Friedrich Lange. Cf. Arrese Igor, H., "El status epistémico de la psicología en el sistema filosófico de Hermann Cohen", *Revista Actio*, núm. 10, diciembre de 2008, pp. 73-79.

113 *GS* II, 1, p. 162.

rasgo subjetivo, en una "esfera del conocimiento puro".[114] Aquí puede observarse la vinculación entre la necesidad de aniquilar la intención subjetiva y la preocupación por la *autonomía* de la esfera cognoscitiva –que ya aparecía tanto en su concepto de tradición, opuesto al uso del "ejemplo" en la educación, como en su caracterización de la tarea infinita–.

Los elementos metafísicos rudimentarios deben ser eliminados en favor de una metafísica verdadera. En *ese* sentido, Benjamin no reconoce la prohibición kantiana de extraviarse por mundos inteligibles. Con el nuevo concepto de experiencia, surgiría un nuevo concepto de conocimiento y una nueva visión del mundo. La investigación que desarrolla el sistema kantiano respecto de la certeza y de la justificación del conocimiento es el marco adecuado para llevar a cabo la tarea.

> De este modo, queda planteada la principal exigencia a la filosofía del presente, mientras que se afirma al mismo tiempo la posibilidad de su cumplimiento: acometer, *bajo la típica que corresponde al pensamiento kantiano, la fundamentación epistemológica de un concepto superior de experiencia*. Y el tema de la filosofía que se espera consistirá en mostrar en el sistema kantiano una típica que se halle en condiciones de hacer justicia a una experiencia superior.[115]

La típica del sistema de Kant comprende los conceptos del entendimiento, las ideas de la razón y el principio de finalidad de la facultad de juzgar, capaz de conciliar las esferas de lo fenoménico y lo nouménico, de la naturaleza y la libertad. El neokantismo de Marburgo, afirma Benjamin, ya ha dado un paso en la dirección deseada: ha eliminado la diferencia entre intuición y entendimiento (que es un rudimento metafísico) e incluso toda la doctrina de las facultades. Es decir que ha contribuido a la transformación del concepto de conocimiento, pero sin ampliar el de experiencia. En este último sentido, el cientificismo neokantiano acentúa el aspecto mecánico de la noción ilustrada de experiencia. Benjamin admite este elemento como un aspecto del "Kant histórico", pero indica que no sería adecuado a la pretensión verdadera de su filosofía. Como se ha argumentado, la teoría de Kant no sería esencialmente, según Benjamin, un sistema de las ciencias. Además, Benjamin proclama la necesidad de revisar la tabla de categorías ("como hoy exige todo el mundo"[116]) porque las categorías aristotélicas son arbitrarias, y fueron explotadas por Kant únicamente hacia la creación de una experiencia

114 *Ibid.*, pp. 162-163.

115 *Ibid* (las bastardillas son mías).

116 *Ibid.*, p. 166.

mecánica. En este sentido, propone encontrar un sitio para la tabla de categorías en una teoría general de los órdenes, lógicamente anterior. Allí estaría incluida no sólo la ciencia matemática o física sino también la lingüística, la gramática, la psicología, y todas las ciencias que tienen una relación inmediata con las categorías o con algún orden.[117] El orden categorial se erige así como base de la experiencia en todos los ámbitos, incluidos el arte, el derecho, la historia. Para ello, afirma, debe llevarse a cabo una "fijación" del concepto de "identidad" que, según él, Kant desconoce, y que consiste en el concepto supremo de la lógica trascendental que es preciso fundar.[118]

Benjamin introduce un tercer elemento fundamental de la tradición kantiana que debe reelaborarse (además del sujeto y la experiencia): el lenguaje. Este elemento resulta clave en pos de la noción de doctrina como contenido lingüístico a ser interpretado. En este marco, no es llamativa la referencia a J. G. Hamann, cuyas críticas a Kant respecto del olvido de la dimensión del lenguaje reivindica:

> la gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica sólo puede obtenerse desde luego al ponerse al conocimiento en relación con el lenguaje, como en vida de Kant ya intentó Hamann. La conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriorístico y seguro, la conciencia de estos aspectos de la filosofía comparables a la matemática, hizo que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje, y no en las fórmulas ni en los números.[119]

Como señala Smith, "Benjamin revive el desacuerdo de Hamann con la epistemología de Kant y lo emplea, *mutatis mutandis*, contra la crítica del conocimiento neokantiana";[120] es decir: Benjamin no está repitiendo

---

117 Scholem recuerda que "la palabra «orden», o bien «orden espiritual», era una de las expresiones más empleadas por Benjamin en esos años. En la exposición de su propio pensamiento ocupaba, en general, el lugar del término categoría", *Walter Benjamin. Historia de una amistad…*, p. 67.

118 En junio de 1917 Benjamin envía a Scholem un pequeño escrito titulado "Thesen über das Identitätsproblem" (publicado como fragmento 14 en *GS* VI, pp. 27-29), en que expone de manera enigmática una serie de "principios" sobre el problema de la identidad, y traza una relación de este concepto con el de infinito y con la dicotomía potencial/actual. Aparentemente el tema se retrotrae a discusiones sostenidas con Scholem a comienzos de 1917, cf. *Briefe* 1…, p. 139.

119 *GS* II, 1, p. 168.

120 *Op. cit.*, p. 17. En el ensayo sobre el lenguaje de 1916, que analizamos en detalle en la "Segunda parte", Benjamin menciona otra vez a Hamann, y cita su correspondencia así como *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*. Pueden señalarse varios paralelos entre sus

a Hamann contra Kant, sino discutiendo con Cohen el camino que debe tomar la *transformación* de Kant. Benjamin juzgaba que la filosofía del lenguaje era indisociable de las especulaciones sobre el conocimiento, ya que no concibe el conocimiento humano por fuera del lenguaje: la esencia del conocimiento es lingüística, según afirma sostenidamente a lo largo de su obra. A partir de allí destaca una "supremacía sistemática" de la filosofía sobre todas las ciencias, incluida la ciencia matemática. (Si bien Benjamin no tenía un conocimiento profundo de la matemática, tenía una aproximación a esta ciencia de segunda mano, pues tanto Scholem como Noeggerath se ocupaban en aquel momento de problemas de filosofía de la matemática vinculados con la filosofía kantiana.[121]) En el ámbito del lenguaje, Benjamin encuentra la ansiada "neutralidad" [Neutralität] respecto de esa dicotomía entre sujeto y objeto, capaz de fundar un conocimiento *autónomo*. La concepción del lenguaje que permite tal cosa no es desarrollada en el *Programa*, pero se encontraba ya esbozada en "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre" (1916), que analizamos en la "Segunda parte": allí el lenguaje aparece como *Medium* (ámbito) del conocimiento, contra una visión de este como "instrumento" de comunicación del sujeto.

Según afirma en un fragmento próximo, la filosofía es nada menos que "experiencia absoluta deducida de manera sistemático-simbólica

---

teorías: Gary Smith destaca la historicidad del lenguaje; Uwe Steiner ha indicado la importancia que tuvieron para Benjamin el origen divino del lenguaje en Hamann, su idea del mal, el concepto de revelación, pero sobre todo, y más allá de los aspectos teológicos, la función epistemológica del lenguaje (cf. Steiner, U., *Walter Benjamin: an Introduction to his Work and Thought*, trad. Michael Winkler, Chicago, University of Chicago Press, 2010, pp. 45-46).

121 Durante los años 1916-1917 Scholem trabaja sobre la "teoría matemática de la verdad", que debate la capacidad de la matemática de acceder a la verdad y de fundar una metafísica. Esta investigación aborda la relación entre verdad y ser, para lo cual Scholem se remite a Platón. Respecto de Kant, Scholem discute su tesis sobre la matemática como fundada en juicios sintéticos a priori. Para Scholem la matemática se funda en juicios analíticos, y constituye una suerte de "tautología infinita" (cf. Tagliacozzo, *op. cit.*, pp. 263-268). Luego de esta visión crítica de la filosofía kantiana, en el verano de 1917 Scholem cambia su posición y le comunica a Benjamin su voluntad de estudiar más profundamente la obra del filósofo. Por su parte, Noeggerath aborda por la misma época la teoría matemática de la verdad; por ello, en una carta del 23 de mayo de 1917, Benjamin comenta a Scholem la admiración que le despiertan las reflexiones de su compañero al respecto, que encuentra similares a las de Scholem, cf. *Briefe* 1…, p 135. También cabe indicar la presencia de Hans Reichenbach respecto de la conexión con la filosofía de la matemática, a quien Benjamin conoció como parte de la *Jugendbewegung*, y que le envía su tesis doctoral titulada "Der Begriff der Wahrscheinlichkeit für die mathematische Darstellung der Wirklichkeit", en que busca modificar el sistema kantiano mediante el agregado de un principio de probabilidad a las categorías.

como lenguaje".[122] Esta relación del lenguaje con el concepto de experiencia busca desplazar a la conciencia empírica como sustento del conocimiento. La crítica a la conciencia empírica presenta un rasgo particularmente sugerente para nuestro recorrido: la recusación de ésta a partir del mito y la locura. En un pasaje muy elocuente, Benjamin afirma que la representación del conocimiento vinculada a un yo individual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y, a partir de allí, forma sus representaciones

> es pura mitología y, en lo que hace a su verdad, vale tanto como cualquier otra mitología epistemológica [Erkenntnismythologie]. Sabemos que los pueblos primitivos de la denominada etapa preanimista se identificaban con animales y plantas sagrados, y se denominaban como ellos; sabemos bien que hay locos que se identifican parcialmente con los objetos de su percepción y que por tanto dejan de ser en su respecto 'ob-jecta', algo colocado enfrente; sabemos de enfermos que no relacionan las sensaciones producidas por sus propios cuerpos consigo mismos, sino que las refieren a otras entidades, y de videntes que afirman recibir las percepciones de los otros como si fueran suyas. La concepción habitual que se practica del conocimiento sensorial (y espiritual), tanto en nuestra época como en las épocas kantiana y prekantiana, es pura mitología tanto como las mencionadas.[123]

Entre los años 1915 y 1917 Benjamin realiza sus estudios en Múnich, donde cursa un seminario sobre mitología comparada y etnología precolombina con el profesor Walter Lehmann en que descubre la importancia filosófica del concepto de mito.[124] Además, allí concurre Noeggerath, quien trabaja en el proyecto de construcción de una nueva mitología (sobre bases kantianas) capaz de hacer frente al irracionalismo vitalista. Así como la mitología expresa aquí el aspecto fabulesco, el cotejo con la locura denuncia el carácter "enfermo" de estas concepciones: la conciencia empírica conocedora es para Benjamin una especie de la conciencia demente, alienada. Scholem relata que Benjamin coleccionaba libros sobre enfermedades mentales, en los que encontraba "material para las más profundas consideraciones sobre la arquitectura de los sistemas en

---

122 *GS* VI, p. 37.

123 *GS* II, 1, pp. 161-162.

124 Sobre la cuestión del mito en la obra de Benjamin, que la atraviesa con diversas modulaciones, véase Menninghaus, W., *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986. Traducción castellana: Menninghaus, W., *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*, trad. Mariela Vargas y Martín Simesen de Bielke, Buenos Aires, Biblos, 2013.

general y la naturaleza de la asociación, en la que el pensamiento y la fantasía se relacionaban entre sí de la misma manera que la salud mental y la enfermedad".[125] En este sentido, la recusación del mito no debería confundirse con un rechazo de la fantasía o incluso de la alucinación. Estas son consideradas, en cambio, como productivas para pensar la noción de experiencia que debe construirse. Así queda apuntado en el programa, y también en las declaraciones de Scholem: "Ya en Suiza, en el transcurso de una discusión sobre *Les paradis artificiels* […] me habló de la ampliación de la experiencia humana a través de las alucinaciones, cuyo contenido, en cualquier caso, no podría ser aprehendido mediante el término «ilusión»".[126] El término "ilusión" [Schein] alude probablemente a la dialéctica trascendental de Kant, y su recusación a un supuesto reduccionista en su base. En este contexto, se entiende la aclaración de Scholem de que el uso del *hashish* por parte de Benjamin no se explica por una afición a los narcóticos. Benjamin entiende que hay "gradaciones" en la conciencia, y exige un criterio –aún inexistente– para determinar la diferencia de valor entre sus diferentes tipos: "Delimitar el criterio verdadero de la diferencia de valor entre diversas clases de conciencia constituirá sin duda una de las tareas más altas de la filosofía venidera".[127] En esta dirección analizamos hacia el final de

---

125 Scholem, G., *Walter Benjamin y su ángel…*, p. 12. Benjamin utiliza también la figura de la locura para caracterizar el método empático del historicismo en el libro sobre el *Trauerspiel*: "Lo mismo que un enfermo que está bajo los efectos de la fiebre transforma en las acosantes imágenes del delirio todas las palabras que oye, así también el espíritu de nuestro tiempo echa mano de las manifestaciones de culturas remotas en el tiempo o en el espacio para arrebatárselas o incorporarlas fríamente a sus fantasías egocéntricas […] Esta fatídica impresionabilidad patológica […] ha recibido el nombre de «empatía», con el cual la mera curiosidad cobra atrevimiento disfrazada de método", *GS* I, 1, p. 234.

126 Scholem, G., *Walter Benjamin. Historia de una amistad…*, p. 71.

127 *Ibid*., p. 162. Esta ampliación de la experiencia por la que Benjamin aboga en el *Programa* ha sido interpretada por Howard Caygill en conexión con un brevísimo fragmento titulado "Sobre la percepción en sí" [Über die Wahrnehmung in sich, 1917], que contiene apenas tres afirmaciones: "La percepción es leer. Legible es sólo lo que aparece en la superficie. Superficie la configuración es: absoluta vinculación"; (la agramaticalidad del castellano en esta última frase reproduce la del original alemán) [Wahrnehmung ist Lesen. Lesbar ist nur in der Fläche Erscheinendes. Fläche die Configuration ist –absoluter Zusammenhang", fr. 17, *GS* VI, p. 32]. La determinación de la percepción como lectura indica sin duda su carácter activo, pero también se propone dar cuenta de las infinitas lecturas posibles de cada superficie. Caygill sostiene que en este fragmento se encuentra presente, críticamente, el espíritu kantiano, ya que interpreta que se trata aquí de dar cuenta de las *condiciones trascendentales* de la percepción. Según Caygill la condición trascendental de todas las lecturas es la configuración activa de la superficie. Sin una superficie, no hay lectura. Cada superficie es una apariencia que constituye sólo un fragmento del absoluto (lo que guardaría relación con la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico). El velo de ese absoluto no puede levantarse. De las infinitas

este trabajo el enriquecimiento del concepto de experiencia a partir de la aproximación al movimiento surrealista y a sus nociones de *ebriedad* y de *sueño*, en clara sintonía con una reivindicación del ámbito imaginario o alucinatorio de la fantasía.

Para terminar, cabe hacer algunas aclaraciones respecto del significado de la esfera religiosa. El "apéndice" del *Programa*, redactado en marzo de 1918 (unos cuatro meses después que la parte principal del escrito), se propone esclarecer precisamente el papel de esta esfera y su relación con la filosofía, tal como exige el concepto de doctrina. La nueva experiencia incluye la religión. La metafísica legítima vincula, según Benjamin, la totalidad de la experiencia con el concepto de Dios, y esta vinculación establece la *unidad continua* del conocimiento.

> Resulta evidente que lo destacado en el concepto de metafísica no radica en la ilegitimidad de sus conocimientos (en todo caso, era evidente para Kant, que de lo contrario nunca habría escrito sus prolegómenos a la metafísica), sino en su poder universal, el cual conecta inmediatamente la totalidad de la experiencia, mediante las ideas, con el concepto de Dios.[128]

Las ideas, entonces, son las artífices del carácter unitario (del mar) del conocimiento, y conectan la experiencia con el *concepto* de Dios. A menudo se ha señalado la exigencia de Benjamin de incluir a la experiencia religiosa en la esfera del conocimiento; menos se ha destacado que tal inclusión refiere a una relación auténtica entre la filosofía y la *teoría* de la religión (no la religión en sí), es decir, entre el conocimiento y el conocimiento de la religión. La filosofía, hemos visto, refiere siempre al conocimiento. Y el conocimiento no es otra cosa que teoría de la experiencia. "Toda la filosofía se divide en teoría del conocimiento y metafísica, o, expresado en términos kantianos, en una parte crítica y una parte dogmática".[129] Pero –Benjamin aclara– la crítica está *virtualmente* contenida en la metafísica. En sentido estricto, no hay un límite real entre filosofía y ciencia. Hacia el final del *Programa*, Benjamin afirma: "La experiencia es la multiplicidad continua y unitaria del conocimiento".[130] Se observa así la insistencia en la continuidad de la esfera de conocimiento; también la convivencia (de cuño judaico, como indica Mosès) de

---

manifestaciones de ese absoluto, Kant habría concebido una sola. Benjamin amplía el concepto de experiencia permitiendo pensar en una infinidad de superficies. Cf. Caygill, H., *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Nueva York, Routledge, 1998.

128 *GS* II, 1, p. 164.

129 *Ibid.*, p. 169.

130 *Ibid.*, p. 168.

multiplicidad y unidad. De acuerdo con esto, el concepto de experiencia parece absorber las características atribuidas a la tradición.

El balance, en conclusión, es el siguiente: de la filosofía de Kant debe rechazarse la noción de sujeto en el ámbito del conocimiento; debe modificarse el concepto de experiencia, y por tanto el de metafísica, para ponerlo en relación con su teoría del conocimiento –si bien la tabla de categorías debe ser revisada por completo, y puesta en relación con una reflexión sobre su carácter lingüístico–. Finalmente debe conservarse "la tricotomía del sistema kantiano",[131] junto al legado más importante: un sistema que aborda el problema de la *justificación* del conocimiento, mediante *ideas* capaces de simbolizar la unidad sistemática de la esfera cognoscitiva. Como puede verse, no se trata de una adhesión al sistema kantiano, sino más bien de una transformación, según las figuras de la doctrina y la tradición.

El interés de Benjamin por Kant excede los problemas y las soluciones propios de la teoría del conocimiento, y se funda también en una lectura de la ética kantiana. Ya en el *Programa* se afirma que la transformación del conocimiento acarrea modificaciones en el ámbito moral:

> Pero también aquí debemos subrayar que todo el conjunto de la ética no puede reducirse al concepto de moralidad que tienen la Ilustración, Kant y los kantianos, así como el conjunto de la metafísica tampoco se reduce en absoluto a lo que ellos llaman experiencia. Por eso, con un nuevo concepto de conocimiento se transformará decisivamente no sólo el concepto de experiencia, sino también el de libertad.[132]

3. La ética de Kant y el judaísmo: la impronta de Hermann Cohen

La ética kantiana ocupa un papel preponderante entre los intereses más tempranos de Benjamin. Resulta lógico que así sea si consideramos que la moral fue una preocupación dominante durante sus años de estudio, indisociable de su interés por la religión, tal como se puede corroborar en buena parte de los escritos de la época o en su epistola-

---

131 Cf.: "die Trichotomie des Kantischen Systems gehört zu den groβen Hauptstücken jener Typik die zu erhalten ist und sie vor allem muβ erhalten werden", *ibid.*, p. 165.

132 *Ibid.*, p. 165.

rio.[133] Hacia 1912 Benjamin concertaba las ideas de Gustav Wyneken –su principal referente en ese momento–[134] con una lectura muy personal de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, una interpretación en clave simbólica que se encuentra sintetizada en las siguientes palabras (dirigidas a Carla Seligson el 4 de agosto de 1913):

> En conclusión, cada buena acción es sólo el *símbolo* de la libertad, de aquello que produce esa libertad. Acciones, discursos, publicaciones no cambian la voluntad de ningún hombre, sólo su comportamiento, su comprensión, etc. (Pero esto es en la moral completamente indiferente). El comienzo es sólo un símbolo, todo lo que en él es además íntimamente efectivo es gracia, lo inaprehensible.[135]

Mediante el concepto de símbolo, esta lectura enfatiza el carácter suprasensible de la libertad que, como veremos, es la clave de la conexión entre la ética kantiana y el judaísmo. El imperativo categórico constituye una fórmula cuya determinación Benjamin busca insistentemente durante años. En el contexto de su militancia juvenil, sugiere que la idea de juventud puede ser vista como una configuración privilegiada del imperativo categórico. Así lo afirma en el contexto de su correspondencia con Ludwig Strauss: "La mayor parte de los hombres tiene necesidad de una configuración determinada del imperativo categórico"; el pensamiento de la juventud "representa para mí el criterio de medida que tengo delante de los ojos".[136] También el judaísmo aparece aquí como "representante de lo espiritual" y posible figura de tal imperativo (aunque Benjamin expresa no poder asumirla como propia). Puede afirmarse que, una vez alejado de Wyneken en 1914, y luego del encuentro con Scholem hacia 1915, el judaísmo tomará en gran medida el lugar de la determinación de ese imperativo, que sigue operando como "configuración" de sus ideas rectoras, con plena vigencia en 1917, durante los meses del

---

133 Véase, por ejemplo, "Diálogo sobre la religiosidad del presente" (1912), "Enseñanza y valoración" (1913), "La enseñanza de la moral" (1913). En este último desarrolla una interpretación de la ética kantiana en función del vínculo entre moral y religión. A estos escritos puede añadirse "La posición religiosa de la nueva juventud" (1914). Durante estos años realiza una primera aproximación al concepto de experiencia, en "Experiencia" (1913), donde este concepto se encuentra teñido por la reflexión moral en tanto dimensión de los valores –redactado bajo el influjo de la filosofía de los valores de Rickert y Cohn. (Todos estos textos se hallan reunidos en *GS* II, 1).

134 Véase nota 80.

135 *Briefe* 1…, p. 89. En la misma dirección apuntan las referencias del breve fragmento 36 titulado "Der Kantischen Ethik": "*Frei* kann das Individuum nur in Beziehung auf seine Handlungen gedacht werden", *GS* VI, p. 55.

136 *GB*…, pp. 75-76.

proceso de la tesis doctoral. De hecho, en diciembre de ese año, en una carta a Ernst Schoen, se refiere al carácter lingüístico del imperativo categórico (sobre el cual dice haber reflexionado desesperadamente), lo cual sin duda expresa la voluntad de introducir el lenguaje en la teoría kantiana.[137]

La "rigurosa distinción" entre naturaleza y supranaturaleza resulta clave para el vínculo que traza Benjamin entre la ética kantiana y la concepción judaica de la redención. Así, un rodeo por los problemas que giran en torno a ese vínculo permitirá luego mostrar a partir de qué fundamento Benjamin pretendía llevar a cabo una lectura de la filosofía de la historia kantiana a partir de la incorporación de concepciones de cuño mesiánico.

El vínculo entre la ética de Kant y el judaísmo no es una ocurrencia trasnochada de Benjamin, sino que en este punto recibe –aunque luego debamos resaltar las diferencias– la decisiva influencia de Cohen, y de la larga tradición de la Ilustración judía (o *Haskalah*) inaugurada por Moses Mendelssohn. Fundador (junto a Paul Natorp) de la Escuela neokantiana de Marburgo, Cohen constituye un caso emblemático en la historia de los intentos modernos de reconciliar el judaísmo con la filosofía alemana (y con Alemania en general; no es un dato menor que fuera en su tiempo el único Profesor Ordinario judío en el país). Este interés resulta evidente en *Relaciones internas de la filosofía kantiana con el judaísmo* (1910) y también en su trabajo más polémico: tres ensayos publicados en 1915 bajo el elocuente título "Germanidad y judaísmo". Cohen sostiene que existe una fuerte afinidad entre el imperativo categórico y el espíritu del judaísmo, determinados ambos por una concepción de la ley que excluye la sensibilidad y que enfatiza la interdependencia entre cumplimiento de la ley y ejercicio de la libertad:

> en la ética de Kant de algún modo actúan en conjunto ambos conceptos fundamentales de la autonomía y de la ley universal, de la libertad y de la obligación, como dos polos. De este modo reconocemos *el parentesco más íntimo con el judaísmo*, que reina en este espíritu, en esta sacralidad de lo más propio del espíritu alemán.[138]

---

137 Cf.: "Ich erinnere mich daβ Sie mich einmal auβerordentlich gut zu verstehen schienen als ich an der Ecke der Joachimstaler- und Kantstraβe (wir kamen aus der Richtung des Zoo) Ihnen mein verzweifeltes Nachdenken über die sprachlichen Grundlagen des kategorischen Imperativs mitteilte" (*Briefe 1…*, p. 165). Luego, agrega que continuó reflexionando sobre ello.

138 Cohen, H., "Germanidad y judaísmo", trad. Héctor Arrese Igor, en: Cohen, H., *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, Buenos Aires, Lilmod, 2010, pp. 201-260; aquí, p. 208 (las bastardillas son mías).

En esta dirección, Cohen traza ciertas genealogías a partir de las cuales sostiene que lo judío encuentra su mejor expresión en la filosofía y la cultura alemanas. Filón de Alejandría se encontraría en la base de la recepción cristiana de la Grecia antigua; lo griego, en la base del idealismo filosófico alemán; la filosofía alemana y el idealismo se identifican, y se establece en Kant el punto más alto de este. Kant resulta así una síntesis privilegiada de aquel espíritu que establece una amistad entre los judíos y los alemanes; como sintetiza Ricardo Forster: "Cohen pensaba en Kant cuando soñaba con el encuentro entre lo judío y lo alemán, imaginaba que Alemania se había convertido en ese sitio en el que Atenas y Jerusalén confluían, en el que Platón, Filón y Maimónides se hermanaban para abrir el tiempo de Lutero, de Lessing y de Kant".[139] Contra este intento de Cohen de unir lo judío y lo alemán, escribe Scholem en "Judíos y alemanes", redactado después de la segunda guerra, acontecimiento que para muchos convierte la propuesta de Cohen en algo refutado.[140]

Si bien es durante el último periodo en Berlín que Cohen se dedica plenamente al intento de conciliar la ética y la religión hebrea, la impronta de su formación judía puede rastrearse en toda su larga búsqueda de reconstruir el sistema de la filosofía sobre bases kantianas.[141] El elemento central del judaísmo en que Cohen observa tempranamente

---

139 Cf. *ibid*, p. 6.

140 Entre quienes rechazaron este texto se encuentran Franz Rosenzweig, Martin Buber, Jacques Derrida, y la tradición sionista en general. Como afirma Forster, "lo «maldito» de ese texto paradigmático radica en que el fondo ominoso de esa relación festejada por Cohen culminaría en Auschwitz, allí donde las raíces judías serían extirpadas para siempre", cf. Forster, R., "Memoria y olvido: Derrida lee a Hermann Cohen", disponible en: http://www.scribd.com/doc/31832729/Ricardo-Forster-Memoria-y-olvido-Derrida-lee-a-Hermann-Cohen, al 20 de octubre de 2011.

Sobre la relación entre Israel y Atenas, resulta interesante el debate entre Jürgen Habermas y Reyes Mate en torno a la noción de "razón anamnética" (del teólogo J. B. Metz) y a las posibilidades de articulación entre la razón y la concepción hebrea de la memoria (Cf. Habermas, J., "Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural", trad. Pere Febra, en: *Isegoría*, núm. 10, 1994, pp. 107-116 y Reyes Mate, "La herencia pendiente de la razón anamnética", *ibid*, pp. 117-132). Cabe señalar que el mismo Habermas indica un vínculo entre judaísmo e idealismo alemán –protestantismo mediante– en su célebre trabajo "El idealismo alemán de los filósofos judíos" (1961), cf.: "Pues es asombroso lo productivamente que a partir de la experiencia de la tradición judía pueden alumbrarse motivos centrales de la filosofía del idealismo alemán, determinada en lo esencial por el protestantismo", en: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 35-57; aquí, pp. 35-36.

141 Desde 1913, abandonada recientemente la cátedra de Marburgo, y hasta su muerte en 1918, enseña Filosofía de la Religión en la *Akademie für die Wissenshaft des Judentum* en Berlín. De esta época es el polémico escrito mencionado, así como *El concepto de religión en el sistema de la filosofía* (1915) y su obra póstuma *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. A estos cursos asiste Benjamin (según recuerda Scholem),

el germen de la ética kantiana es el *monoteísmo*, en la medida en que éste involucra una separación del espíritu respecto de la naturaleza. El concepto judío de monoteísmo no consiste, según Cohen, en una recusación de la pluralidad de dioses (tal como la que existe en el paganismo griego) sino que la unicidad de Dios postula una separación del ser de Dios respecto de la naturaleza, y justifica así su carácter suprasensible, abstracto y separado de cualquier representación, tal como ordena el segundo mandamiento:

> La unicidad [Einzigkeit] no significa, en última instancia, lo contrario a la pluralidad [Mehrheit], sino lo opuesto a todo otro ser, a todo lo que, además, es pensado como ser. Por ello, su modo de ser debe ser otro modo de ser que el de todo ser de la naturaleza. Esta diferencia respecto de la naturaleza significa la unicidad de Dios.[142]
>
> Este Dios se sustrae a toda percepción, no hay ninguna imagen ni alegoría; sólo él puede ser "puramente intuido", es decir pensado de algún modo como la idea.[143]

El ser de Dios se distingue del de una cosa; no es una sustancia. Frente a la tumba de Cohen, Ernst Cassirer explicó esta relación del monoteísmo con el ser. La respuesta de Dios a Moisés acerca de cómo debe contestar al pueblo la pregunta por el nombre del Dios que lo ha enviado –"Yo seré, el que soy. Diles que «yo soy» te ha enviado a ellos" – es comentada por Cassirer con las siguientes palabras:

> En esta alta abstracción del "yo", en esta concepción de la persona apartada de toda cosificación, en esta superación de todo lo sensible y de toda figuración por medio del principio espiritual de la personalidad, se enraíza la fuerza auténtica del monoteísmo y su misión universal.[144]

Héctor Arrese Igor, quien refiere este discurso de Cassirer, muestra que la idea del monoteísmo judío cumple un papel central en la *Ética de la voluntad pura*, donde se encuentra vinculada con el concepto de

---

y también Franz Rosenzweig, quien en 1923, después de la muerte de Cohen, publica la "Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen".

Michael Zank ha mostrado que la matriz judía recorre la totalidad de la obra de Cohen, en contra de algunas divisiones tradicionales de la obra del filósofo, cf. Zank, M., *The idea of Atonement in the Philosophie of Hermann Cohen*, Providence, Brown Judaic Studies, Brown University, 2000.

142 Cohen, H., *Ethik der reinen Willens*, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, Georg Olms, 2002, p. 403.

143 Cohen, H., "Germanidad y judaísmo", *loc. cit.*, p. 207.

144 Citado por Arrese Igor, H., "La recepción filosófica del monoteísmo judío en la *Ética de la voluntad pura* de Hermann Cohen", *Revista de Teología Crítica, El Títere y el Enano,* año 2010, vol. I, pp. 53-60; aquí p. 54.

autoconciencia. Esta autoconciencia implica una autolegislación, que deriva de la idea del monoteísmo "la unificación de toda la humanidad en una comunidad moral universal, sin distinciones ni discriminaciones de ningún tipo".[145] En efecto, la unidad de Dios es para Cohen correlativa a la unidad mesiánica de la humanidad, que no consiste en la unidad natural de la especie humana, sino en una unidad proyectada en la esfera de la libertad. Bajo esta interpretación, el monoteísmo se expresa en el universalismo moral.[146]

El encuentro de Benjamin con estas ideas de Cohen se produce hacia 1912, precisamente en el contexto de su enfrentamiento con la cuestión del sionismo, y a partir de algunas claves filosóficas específicas que hemos presentado: la primacía de la ética, el concepto kantiano de sistema, y, fundamentalmente, el dualismo. Hemos visto que en "Diálogo sobre la religiosidad del presente", de ese mismo año, reivindica el dualismo entre el ámbito de la libertad y el de la naturaleza. Posteriormente, en el *Programa*, argumenta nuevamente en favor de dicha posición: afirma que el desarrollo y la transformación a que debe someterse la filosofía kantiana en todas las esferas no debe sin embargo "desembocar en una mezcla de libertad y experiencia".[147] El objetivo de Benjamin con esta interdicción no es limitar el conocimiento, tal como resulta evidente luego de lo expuesto; por el contrario, sugiere el carácter no empírico de la libertad, su procedencia no natural. En este sentido, la lectura coheniana de Kant explica que su figura resulte un eslabón imprescindible para entender las condiciones de posibilidad filosóficas e históricas de la aproximación benjaminiana tanto a Kant como al judaísmo, y al vínculo entre ambos. Como ha indicado Astrid Deuber-Mankowsky,

> el interés de Benjamin por Cohen se funda en la afirmación de los neokantianos de que la filosofía kantiana, el idealismo crítico y el judaísmo no sólo se encuentran vinculados sino que se copertenecen. Esa fue la actitud filosófica de Cohen en su etapa tardía en Berlín, que coincide con los comienzos filosóficos en el estudio de Benjamin.[148]

---

145 *Ibid*., p. 60.

146 Cf. Dietrich, W., "The Function of the Idea of Messianic Mankind in Hermann Cohen's Later Thought", *Journal of the American Academy of Religion*, 48, núm. 2, junio de 1980, pp. 245-258. Sobre la relación entre el universalismo y el respeto por el extranjero en Cohen –y en la tradición bíblica hebrea–, puede verse: Taub, E., "Universalidad y mesianismo: para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen", *Revista Pléyade*, núm. 8, 2011, pp. 85-102.

147 *GS* II, 1, p. 165.

148 Deuber-Mankowsky, A., *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlín, Vorkerk 8, 2000, p. 29.

En síntesis, la ética kantiana y la tradición judía coinciden en señalar un espacio por fuera de los fenómenos que se encuentra vinculado con la ley moral. Tanto la filosofía kantiana como el judaísmo establecen un dualismo a partir del cual la esfera de la libertad se excluye del mundo empírico. Ambas tradiciones piensan lo moral desde el punto de vista de la ley. Las palabras con las que Franz Rosenzweig reivindica la filosofía de Kant, precisamente en su intento de elaborar el *Nuevo Pensamiento* de bases judías brindan una clave para entender de qué modo era utilizada la ética Kant: "sólo la sincera confesión de que la libertad es el milagro en el mundo del fenómeno hace de Kant, personalmente, el más grande de todos los filósofos".[149] La libertad como milagro, es decir, la libertad como aquel ámbito que no está regido por la causalidad de las leyes mecánicas que opera en el reino de la naturaleza. El imperativo categórico es el nombre de ese milagro.

Planteados los puntos de encuentro entre Benjamin y Cohen, resulta necesario detenerse en los aspectos en que Benjamin se distancia de este último. Recién a partir de allí podrá explicarse la concepción benjaminiana de la redención, formulada hacia 1917 en contraposición con el neokantismo coheniano. Como subraya Anson Rabinbach, Benjamin pertenecía a una nueva generación de judíos alemanes que desconfiaba tanto de la reconciliación pacífica entre la germanidad y el judaísmo como del *Bildungsideal* en que esta se fundaba.[150] Entre 1909 y 1913 resurge el interés de la juventud judeo-alemana por la tradición judaica (Rabinbach se refiere a un "Jewish revival"[151]), en una dirección opuesta a la ilustrada en que abreva Cohen. El peligro de una pérdida de la identidad judía detrás del impulso asimilador toma fuerza entre los jóvenes asimilados.[152] Durante esos años, Martin Buber edita *Tres discursos sobre el judaísmo* (1911) –conferencias dirigidas a los integrantes de la organización sionista de Praga Bar Kokhba a partir de 1909– que generan un enorme impacto en Alemania. En el contexto de las migraciones

149 Escrita en un borrador de *La estrella de la redención*, la afirmación continúa con las siguientes palabras: "Todos los demás tratan más o menos de dar rodeos a la cuestión; sólo él lo expresa, sólo él no ha desaprendido a ser niño y loco merced a su trato profesional con la verdad", en Rosenzweig, F., *El Nuevo Pensamiento*, ed. por F. Jarauta e I. Reguera, Madrid, Visor, 1989, p. 28.

150 Cf. Rabinbach, A., "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique*, núm. 34, 1985, pp. 78-124.

151 *Ibid*., p. 88.

152 Como señala Habermas, "fue de esas capas marginales que habían logrado asimilarse con más éxito, de donde el judaísmo reclutó los portavoces de una vuelta a los orígenes de la propia tradición", en "El idealismo alemán de los filósofos judíos", *loc. cit.*, p. 36.

de judíos rusos a Alemania a causa de los *pogroms* y del antisemitismo creciente, Buber propone una renovación radical de la cultura judía y, bajo el influjo de Nietzsche y de la *Lebensphilosophie*, exalta una particular "vivencia judía" cargada de existencialismo. Desde lo político, implicaba una exaltación de la "comunidad" [Gemeinschaft] frente a la "sociedad" [Gesellschaft]; desde la tradición religiosa, del jasidismo contra el racionalismo. El sionismo cultural, teñido de un renovado orgullo respecto del ser judío, estaba en el orden del día. En marzo de 1912 Moritz Goldstein inicia una fuerte disputa a partir de un artículo publicado en la revista *Kunstwart*, en que hacía una dura crítica a la política de asimilación y protestaba contra la falta de reconocimiento del aporte del judaísmo a la cultura europea.[153] En este sentido, planteaba la relación entre Alemania y los judíos en términos de un "amor no correspondido" [unglückliche Liebe]; finalmente, compelía al lector a elegir entre un nacionalismo alemán cada vez más antisemita y un nacionalismo judío.

En este contexto Ludwig Strauss, discípulo y futuro yerno de Martin Buber, escribe a Benjamin con el objetivo de invitarlo a participar de la fundación de una nueva revista sobre la vida intelectual judeo-alemana. Por primera vez Benjamin se ve obligado a tomar posición respecto del judaísmo en el marco de los debates de esos años. La correspondencia que mantiene con Strauss, descubierta a comienzos de los '70, es el principal documento para comprender la posición de Benjamin frente al sionismo.[154] Allí pueden observarse sus profundas inquietudes respecto de este nuevo fervor del círculo judeo-alemán.

En su respuesta del 11 de agosto de 1912, Benjamin reconoce la importancia de la discusión sobre el sionismo y la necesidad de revalorizar la tradición judía; escribe: "he leído en su conjunto los ensayos de la revista *Kunstwart* y los he discutido con algunos sionistas que conocí en una estadía quincenal en Stolpmünde"; "si en efecto tenemos dos lados, el judío y el alemán, toda nuestra energía ha estado hasta ahora dirigida a afirmar lo alemán; lo judío ha sido tal vez sólo un aroma exótico, sureño (o peor, sentimental) en nuestra producción y nuestras

---

153 Sobre lo que se llamó el *Kunstwartdebatte*, desde sus antecedentes en el pensamiento económico hasta Werner Sombart, cf. Deuber-Mankowsy, *Der frühe Walter Benjamin…*, p. 284 y ss. De este debate participa Ludwig Strauss bajo el seudónimo Franz Quentin.

154 Las cartas entre Benjamin y Kurt Tuchler, en las que Benjamin también se refería a esta cuestión, se encuentran perdidas.

vidas".[155] Sin embargo, una vez concedida la importancia de revalorizar el judaísmo, distingue el judaísmo reivindicado por él del movimiento sionista en boga: "Hasta aquí veo yo tierra firme en el problema judío. Cómo de aquí se llega al sionismo, no lo entiendo".[156] Sus dudas sobre el sionismo son expresadas abiertamente: plantea el problema de la distancia entre los judíos del este y los del oeste de Europa, se pregunta por el éxito que pueda tener el surgimiento artificial de un Estado, y llega incluso a manifestar su temor por una guerra religiosa. Si bien su interlocutor aboga por el sionismo cultural (y lo invita a participar de una revista pensada en lengua alemana), las expresiones de Benjamin vacilan entre el establecimiento de un presunto consenso respecto de estas cuestiones y una actitud a medias de interrogación, a medias de confesión de desconocimiento, junto con un cuestionamiento de las posiciones de los círculos judíos alemanes, que –según entiende– corren el riesgo del particularismo. Benjamin busca delinear su posición por fuera de aquella elección entre Alemania y Judea: se afirma simultáneamente como alemán y como judío, y rechaza cualquier determinación de lo judío que pretenda sobrepasar lo que hay de evidente en ser judío. Todo lo que excede esa autoevidencia, afirma, le resulta peligroso.[157] Al respecto, realiza una comparación con la moral alusiva a Kant: "Lo moral se comprende por sí mismo, dice Vischer. Lo judío se comprende por sí mismo, debo decir".[158] La "vivencia judía" por la que aboga Buber le resulta a todas luces sospechosa. Scholem relata que Benjamin decía sarcásticamente que, "si por Buber fuera, la primera pregunta que habría que hacer a todo judío debería ser: «¿Ha tenido ya su vivencia judía?»".[159] Como indica Forster, el peligro consistía en "una «superación» irracionalista de la razón ilustrada, una mera reivindicación de la intuición como vehículo del verdadero conocimiento".[160] Pero este rechazo del

---

155 *GB* I, pp. 61-62.

156 *Ibid.*, p. 62.

157 Cf.: "Und alles Jüdische, was über das selbstverständlich Jüdische in mir hinausgeht, ist mir gefährlich", *ibid.*, p. 76.

158 *Ibid.*, p. 75.

159 Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*…, p. 43. Más adelante, en julio de 1916, Benjamin redacta una carta a Buber en la que le sugiere sus desacuerdos (aunque con moderación).

160 Forster, R., *El exilio de la palabra. Ensayos en torno a lo judío*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 109. Forster se refiere aquí tanto a Benjamin como a Scholem; sin embargo, como también muestra, las posiciones de Benjamin y Scholem no pueden identificarse en todos los aspectos, lo cual es evidente si se considera el sionismo de Scholem y su viaje a Palestina. Como estudioso de la cábala, Scholem intentaba recorrer un camino

irracionalismo y la afirmación de una dualidad [Zweiheit] que coexiste en él en tanto judío *y* alemán no implica la idea de reconciliación entre ambos aspectos, como pretendía Cohen.[161] Benjamin se muestra interesado por los problemas que plantea su generación, pero no por sus soluciones. Entiende, en cambio, que debe haber otra opción para la cultura judía que el sionismo.

Aun si comprende la crítica a la generación precedente, Benjamin no está dispuesto a renunciar al universalismo en pos de un nacionalismo que juzga indeseable. En relación con la novela *Amerika* de Scholem Asch, afirma: "ciertamente me siento emparentado con aquellos judíos, pero no más fuertemente que con otros".[162] Consistentemente, Benjamin lleva a cabo una exaltada reivindicación del internacionalismo. Los "mejores judíos de Europa occidental", afirma, están comprometidos con el internacionalismo. Este se presenta no tanto como un valor *a priori*, sino que se cuenta entre las metas a las que Benjamin –junto a sus compañeros de ruta– dirige su trabajo.[163] La conciencia judía adecuada comprende su vinculación con los oprimidos de todas partes del mundo (en este sentido Benjamin traza una analogía con los primeros cristianos perseguidos). Por ello, reivindica su militancia en el movimiento de la juventud, que no se restringe al judaísmo.

> Pero si usted dice (tal como me sucedió ayer): escuela, la cuestión de las mujeres, socialismo; todo eso no tiene nada que ver con el judaísmo, sino que son *intereses* de la humanidad [Menschheits*interesse*]. Así, un nacionalismo que no alumbra ante todo lo más humanitario y lo más significativo no tiene para mí ningún valor, no es más que una peligrosa fuerza de la inercia.[164]

---

que le devolviera a ésta su vitalidad y la rescatara de la tradición racionalista de Graetz (*ibid*., p. 111 y ss.)

161 Como afirma Irving Wohlfarth: "The neo-Romantic cult of Jewishness –an early variation, this, on the theme of «roots»– was as false a solution to the dilemma of assimilation and uprootedness as the failure of the older generation to confront it. To be a west European Jew was to belong to both worlds to the exclusion of neither. If *das Jüdische* was «self-evident», so too was this dual heritage" ("«Männer aus der Fremde». Walter Benjamin and the «German-Jewish Parnassus»", en *New German Critique*, núm. 70, invierno de 1997, pp. 3-85; aquí, p. 9). Mucho más extrema es la lectura de Scholem, quien afirma una radical distancia de Benjamin con Alemania, cf. *On Jews and Judaism in Crisis*, editado por Werner J. Dannhauser, Nueva York, Schocken, 1976

162 *GB* I..., p. 77.

163 *Ibid*., p. 63.

164 *Ibid*., p. 72

En definitiva, el universalismo, elemento central de la filosofía ilustrada de Cohen, determina sus objeciones al sionismo. Y puede afirmarse que este elemento lo acompaña durante toda su vida, y tiñe su relación con la Ilustración –y con Kant– de una ambivalencia que no puede identificarse en modo alguno con una crítica unilateral. Por eso, a pesar de sus críticas a la Ilustración –al privilegio otorgado a las ciencias exactas en la conformación del concepto de experiencia en el *Programa*, y a la idea de progreso, que conciernen ambas al pensamiento de Cohen–, no podemos coincidir con Jarque en que la obra de Benjamin deba leerse en su conjunto como "el testimonio de un profundo y significativo desencanto respecto del proyecto de la Ilustración".[165] Más bien afirmamos con Wohlfarth que "no importa cuán ambigua haya probado ser hasta ahora la «emancipación», especialmente si de la del judío europeo se trata, la complexión del proyecto ilustrado aún restaba como la única consumación que podía ser deseada".[166] En definitiva,

---

165 Jarque, V., *op. cit.*, p. 13.

166 *Op. cit.*, p. 13. Wohlfarth sostiene una posición compleja e interesante respecto del universalismo en Benjamin, que describe como dialéctica: "he also side-stepped several of the most passionately debated alternatives of the day, notably that between Jewish particularism and Enlightenment universalism. His orientation was, certainly, always towards the universal, but the «idea» or «language» in question was a Messianic one –a particular idea of the universal, in other words, and one which equated the universal with the coming of the Messiah. In other respects, too, the universal could only be reached, according to Benjamin, in and through the particular, not by abstracting from it", *ibid.*, p. 24. También Enzo Traverso rescata el universalismo ilustrado y el cosmopolitismo de Benjamin y de otros autores judeo-alemanes de la época, cf. Traverso, E., *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, trad. Silvana Rabinovich, México, UNAM, 2004. Ricardo Forster sigue en parte esta línea de interpretación, si bien termina por destacar "las diferencias que separan el universalismo sostenido por Cohen, su enraizamiento en la teoría de las ideas platónica y en la *Crítica de la razón práctica* kantiana, un universalismo afincado en el idealismo alemán y portador de una racionalidad de raíz ilustrada, con el genuino cosmopolitismo de un Joseph Roth o un Walter Benjamin, para quienes lo transfronterizo, lo supranacional, la traducción, constituían su genuina experiencia europea antes que alemana o, incluso, austríaca", "Memoria…", *loc. cit*, p. 8. Cabe señalar, contra esta afirmación de Forster, que esa tradición platónica, kantiana e idealista de Cohen es también la tradición en que abreva el propio Benjamin en su juventud (como él mismo explicita con claridad en sus *curriculum vitae*). Michael Löwy, que realiza una lectura de Benjamin en relación con el Romanticismo, también ha contribuido a clarificar la presencia del pensamiento ilustrado en Benjamin: "Una de las razones que han permitido a la mayor parte de los pensadores judíos de esta corriente escapar a las formas más perversas de la «religión política» del siglo XX es probablemente la integración en su visión de mundo de ciertos valores y principios heredados de la Filosofía de las Luces: la libertad, la igualdad, la tolerancia, el humanismo, la *Vernunft* [razón]. Su espiritualidad, aunque nacida del universo cultural romántico, contiene una dimensión decisiva inspirada por la *Aufklärung*. Como el pensamiento romántico/revolucionario en general, éste no está dominado por las tendencias irra-

Benjamin se encontraba en una disyuntiva entre la ambivalencia que le producía el paradigma coheniano y una reluctancia, a nuestro juicio mayor, hacia los excesos de su propia generación.

En este contexto debe comprenderse, entonces, el modo en que se refiere al neokantismo de Cohen en una de sus últimas cartas a Strauss, de enero de 1913. En el marco de una discusión sobre el concepto de política, afirma la incompatibilidad de ésta con "lo espiritual" [das Geistige]. Su argumento remite directamente a la discontinuidad de las esferas de la filosofía, esta vez en términos de una inconmensurabilidad entre la "lógica de la cognición" –que no conocería nada del "concepto de lucha o de la fidelidad"– y la "lógica de la voluntad" –que no conocería el "concepto del entendimiento o de la cognición"–. Acto seguido Benjamin pide disculpas por la formulación intencionadamente neokantiana.[167] Este pasaje corrobora la influencia determinante de Cohen en estas cuestiones, así como su fundamento en el principio de discontinuidad entre la esfera del conocimiento y la de la libertad (que más tarde abandonará). Naturalmente, esto resulta independiente de la justicia que Benjamin haga a Cohen.[168] Nos concierne el hecho de que Benjamin lo leyera de ese modo. Es indudable el influjo de la Escuela de Marburgo en cuanto horizonte de problemas y soluciones que ocupan a Benjamin, y las afinidades y divergencias que mantiene con Cohen son una clave fundamental para comprender su lectura de Kant desde una perspectiva judaica.

---

cionalistas, autoritarias, oscurantistas o intolerantes, del romanticismo «reaccionario», sino que tiende (sin lograrlo siempre) a una síntesis superior, una *Aufhebung* dialéctica entre los dos grandes polos del pensamiento alemán: el idealismo clásico (racionalista) y la sensibilidad romántica", Löwy, M., *Redención y utopía*…, p. 201.

167 Cf.: "Verzeihen Sie für diese hoffentlich neukantische Formulierung", *GB* I, p. 82.

168 Deuber-Mankowsky cuestiona que la lectura de Benjamin sea fiel a Cohen. La autora muestra (a partir de fragmentos de *Ethik des reinen Willens*) que Cohen postula una correlación entre las esferas, una simultánea *continuidad y discontinuidad* entre las partes del sistema; y que esta correlación constituye precisamente la tarea de la filosofía. Por otro lado, señala que la relación entre ética y lógica es uno de los puntos en que Cohen se distancia del idealismo de Kant. Según Deuber-Mankowsky, Cohen rompe con la relación entre voluntad y racionalidad. La voluntad pura se caracteriza por su relación con la eternidad del futuro, donde el deseo busca su cumplimiento en el tiempo. Así, Cohen consigue elaborar "a concept of history fundamentally removed from that of nature, and, as a result, removed from cognitive categories at work in the natural sciences. In a gesture radical in its consequence, Cohen expounds on history as an infinite task and assigns this task to humanity", cf. "The ties between Walter Benjamin and Hermann Cohen: a generally neglected Chapter in the History of the Impact of Cohen's Philosophy", en *Hermann Cohen's Ethics*, ed. por Robert Gibbs, Leiden, Brill, 2006, pp. 135-139; aquí, p. 137.

4. Tarea infinita y mesianismo

Hemos visto que el interés de Benjamin por Kant surge en conexión con el ámbito de la teoría del conocimiento, y que encuentra en la ética kantiana –a través de la interpretación coheniana– aspectos que le permiten vincularla con el judaísmo. ¿Por qué entonces proyectó su tesis doctoral en la esfera de la filosofía de la *historia* de Kant, sin haber siquiera leído los escritos correspondientes? Los motivos son indicados en la carta de octubre de 1917. Aquí Benjamin afirma que, "junto con algunas circunstancias ocasionales e interesantes", cree reconocer la razón última que lo remitió a este tema: "la idea de que la última dignidad metafísica de una intuición filosófica que realmente quiere ser canónica se mostrará siempre del modo más claro en la confrontación con la historia". En la filosofía de la historia –sostiene– se expone "el parentesco específico de una filosofía con la verdadera doctrina", y, por lo tanto, como hemos visto, con el tema del devenir histórico del conocimiento. Y agrega: "No está del todo excluido que la filosofía de Kant se encuentre al respecto aún muy poco desarrollada. Según el silencio que domina sobre su filosofía de la historia, debería creerse esto (o lo contrario). Pero yo creo que, para aquel que se acerque con el entendimiento correcto, habrá suficiente y aún más para encontrar".[169] La filosofía de la historia permite conectar el conocimiento y el tiempo, la verdad y el devenir; da cuenta así del carácter histórico del conocimiento mismo: el conocimiento es "codificación histórica" (afirmaría en el *Trauerspiel*). En el *Programa*, escrito unos meses después de esta carta, insiste en que el conocimiento se encuentra atravesado por la temporalidad. La noción de experiencia que allí reivindica, más amplia que la kantiana, señala precisamente la relación del conocimiento con lo temporal y pasajero. El concepto de experiencia kantiano obstaculiza, según él, la "conexión de Kant con una filosofía verdaderamente consciente de la eternidad y del tiempo".[170] Sin embargo, así como en este escrito propone construir la filosofía venidera partiendo de la crítica kantiana, en esta carta vuelve a depositar sus esperanzas en las reflexiones sobre la historia de Kant: con el "entendimiento correcto" debía encontrarse allí material para pensar tal devenir del conocimiento. El silencio que reinaba sobre esos escritos de Kant en aquel momento impedía que Benjamin estuviera al tanto de su contenido, es decir, de su compromiso con la idea de progreso, y le generó la expectativa de encontrar allí algo inédito.

---

169 *Briefe* 1…, pp. 151-152.

170 *GS* II, 1, p. 158.

La temporalidad que Benjamin intenta introducir en la teoría del conocimiento está influida por la tradición mesiánica hebrea. Cuando poco después escribe nuevamente a Scholem (todavía aún demorada la lectura de los textos kantianos), Benjamin delimita el campo temático de su futura tesis, y manifiesta el deseo de escribir sobre la noción de "tarea infinita" en Kant: "he arribado hace poco tiempo a un tema que eventualmente podría considerar para mi tesis de doctorado: el concepto de «tarea infinita» en Kant".[171] La *afinidad electiva* entre este concepto y la tradición mesiánica, explotada ya por el neokantismo coheniano, lo habilitó para llevar a cabo una peculiar lectura de la "tarea infinita", en que se unen la filosofía mesiánica de la historia y la teoría del conocimiento. En lo que sigue, analizaremos la apropiación benjaminiana de esta categoría, indicando el tipo de relación que establece con los usos kantiano y coheniano.

En la obra kantiana, el concepto de "tarea infinita" se ubica como problema de la razón y el noúmeno, es decir, de las antinomias de la razón en la "Dialéctica trascendental"; como problema de la moral, en la "Doctrina de la virtud" (Kant afirma aquí que la virtud "está siempre progresando y sin embargo también empieza siempre de nuevo"[172]); y también como problema de la historia y el derecho, en la *Contienda de las facultades*, *Hacia la paz perpetua*, *Teoría y práctica*, y en la "Conclusión" a la "Doctrina del derecho" (aquí se refiere a la obligación de luchar por la constitución republicana y por la paz permanente, aunque constituya un deseo irrealizable[173]). Este concepto no tiene en Kant el estatus de una categoría, sino que se refiere simplemente a una "tarea" [Aufgabe]. Sin embargo, la idea de infinitud se encuentra presente en lo que allí se busca conceptualizar. La tarea está referida a la humanidad como especie, y por lo tanto se extiende hacia el infinito: "la especie del hombre significa el conjunto (tal como debe ser el sentido más habitual) de una serie de generaciones que se extiende hacia el infinito (lo indeterminable), y se acepta que esta serie se acerca incesantemente a la línea de su determinación".[174] La tarea es infinita porque remite a un sujeto supraindividual, que se dirige a la paz perpetua y al derecho interestatal en un tiempo que no acaba, y se acerca *infinitamente*, sin alcanzar nunca completamente la meta. Así, el punto de vista cosmopolita abarca al género humano en su conjunto, al que se concibe progresando en la serie

171 *Briefe* 1…, p. 159.

172 Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, p. 267.

173 *Ibid*., pp. 194-6.

174 Kant, "Recensión de las «Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad» de Johan Gottfried Herder", pp. 143-144.

de generaciones. El cumplimiento de esa tarea es únicamente una idea de la razón, que sirve regulativamente al acercamiento de la humanidad hacia su meta: "la determinación del género humano en conjunto es un progreso incesante y su cumplimiento es una mera idea, aunque completamente útil, de la meta a la que hemos de dirigir nuestros esfuerzos, según el propósito de la providencia".[175]

Francisco Naishtat ha argumentado que, en contraste con lo que ocurre en el ámbito de la crítica del conocimiento, donde la revolución copernicana permite a la metafísica alcanzar su completitud,[176] la infinitud presenta en los escritos sobre la historia un carácter necesariamente inacabado –propio de la tarea infinita– que obliga a pensar la revolución política como una "revolución asintótica".[177] Ésta no alcanza nunca completamente su meta. En este sentido, la operación benjaminiana consistirá en una *dislocación* del concepto de tarea infinita respecto de la esfera práctica, y en una colocación de aquél dentro de la esfera teórica. Este vínculo de la tarea infinita con la esfera teórica promueve una reflexión sobre el carácter histórico y en devenir *del conocimiento*. Es decir, pretende inyectar al concepto de conocimiento kantiano aquella temporalidad "verdaderamente consciente" de la que, según considera en el *Programa*, carece. (Como veremos en la "Segunda parte", este desplazamiento de la infinitud de la esfera práctica a la esfera teórica caracteriza, según la interpretación de Benjamin, la torsión del Romanticismo de Jena sobre el concepto de "reflexión" de Fichte.)

La Escuela de Marburgo ya había realizado la operación de introducir el concepto de tarea infinita en el ámbito teórico. En efecto, la Escuela caracterizó la cosa en sí como tarea infinita de la determinación del objeto de conocimiento. En este sentido, se subrayó un elemento que se encontraba en la obra kantiana: la cosa en sí como concepto-límite. La relación entre éste y la *unidad del conocimiento* resulta cardinal: Cohen utiliza las nociones de concepto-límite y determinación-límite de la experiencia para designar la tarea del noúmeno y de las ideas, que limitan la experiencia contingente refiriéndola a una unidad no condicionada, al concepto de experiencia en su totalidad. En la etapa de Berlín retoma la noción de tarea infinita para caracterizar el papel de la religión como punto infinitamente lejano. Allí, la tarea consiste en la

---

175 *Ibid*., pp. 143-144.

176 Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXIII.

177 Naishtat, F., "Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución *asintótica* en la filosofía crítica", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXI, núm. 2, Buenos Aires, primavera 2005, pp. 281-299. El autor retoma esta expresión de Roberto Rodríguez Aramayo.

coincidencia entre la religión histórica judía (que en sus fuentes, en su monoteísmo y su mesianismo revela un fundamento ético-racional) y la religión de la razón como concepto *a priori* de la religión, interno al sistema de la filosofía. Este último sentido del concepto influye claramente en el proyecto de Benjamin en el marco de la *Jugendbewegung*. En "La posición religiosa de la nueva juventud" (1914) sostiene que "el movimiento de la juventud que se despierta señala el camino de aquel punto infinitamente lejano que llamamos religión".[178] Sin embargo, la lectura coheniana del concepto de "tarea infinita" en el ámbito de la filosofía de la historia contrasta claramente con el significado que Benjamin buscará otorgarle. Esto se debe a que, si bien ambos intentan una lectura mesiánica de Kant, las concepciones del mesianismo de ambos autores difieren considerablemente.

Cohen elabora una concepción inmanentista del mesianismo, que ubica la era mesiánica en un futuro hacia al que progresamos constantemente: "la esperanza en el futuro de la humanidad es el contenido de la idea de Mesías".[179] En esa dirección, ofrece una interpretación de "Hacia la paz perpetua" en clave mesiánica, y sostiene que quienes creen en la paz perpetua creen en el Mesías, "no en el que ha venido, sino en aquel que ha de venir y vendrá".[180] Según sostiene, la idea mesiánica por excelencia es la de una humanidad universal, postulado de la razón moral que fundamenta la tarea infinita: "llamamos histórica a esta idea en el sentido de que se convierte en principio rector de la historia, y de ninguna manera exclusivamente de la historia nacional".[181] En esta dirección, la idea de Mesías es concebida como la clave a partir de la cual los profetas combatieron el egoísmo nacional: las tensiones entre el paradigma de Israel como pueblo elegido particular y una idea universalista de salvación son resueltas por Cohen a favor de esta última como el auténtico contenido de la idea de Mesías. La peculiaridad del pueblo judío sin Estado sería un símbolo de la unidad de la humanidad en una confederación venidera de Estados cosmopolita.[182] En el marco

---

178 *GS* II, 1, p. 72.

179 Cohen, "Idea de Mesías", p. 62.

180 Cohen, H., "Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum", en: *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Berlín, C. A., Schwetschke & Sohn, 1924, vol. I, p. 23. Más recientemente, José Luis Villacañas ha mostrado la conexión de la filosofía trascendental kantiana en su conjunto y el mesianismo, cf. "Expulsión y paraíso: mitología e historia de la razón en Kant", *Pensamiento*, vol. 49, 1993, núm. 193, pp. 63-98.

181 Cohen, H., "Idea de Mesías", p. 63.

182 Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, p. 196. Esta lectura universalista del mesianismo aparece ya en "Idea de Mesías" (1892), que si bien permaneció inédito hasta los *Escritos judíos*, "marcará en silencio", como ha indicado

de esta primacía otorgada al futuro, Cohen vincula el concepto de tarea infinita con la noción de "ideal" –que desarrolla especialmente en la *Ética de la voluntad pura*–. Allí el ideal consiste tanto en la perfección como la imperfección del perfeccionamiento.[183] La categoría de perfeccionamiento [Vervollkommnung] enfatiza la infinitud de la tarea y la eternidad del progreso moral. El futuro es aquí un rasgo de la voluntad (no del pensamiento); "la voluntad es siempre voluntad de futuro".[184] Sólo como ser de la voluntad puede el ideal orientarse a su realización, ya que la esfera del pensamiento lo reduciría a una abstracción. Este énfasis en el futuro –en contraste con un más allá como esfera en que se cumple la redención– lleva a Cohen a introducir la diferencia entre mesianismo y escatología.

Como señala Anson Rabinbach, un elemento que distingue a la generación de Benjamin de la precedente es su compromiso con un mesianismo apocalíptico, escatológico, lejano a cualquier idea de progreso en la historia.[185] Este incluye positivamente un componente de destrucción, que opera como interrupción del tiempo infinito y continuo del presunto perfeccionamiento moral y que es contrario al evolucionismo político, tanto en la forma del sionismo como en la del liberalismo o la socialdemocracia. Así, mientras Cohen vincula el mesianismo con un futuro de progreso, Benjamin recusa (ya en 1913) la dimensión del futuro como determinante de la *tarea*: "el presente […] reprocha la «falta de sentido histórico» a quienes se encuentran fuertemente animados por el sentimiento de una tarea futura".[186] En contraste con Cohen, el mesianismo

---

Emmanuel Taub, "la lógica y relectura del judaísmo y su relación con la humanidad que aparecerán en el resto de los escritos judíos hasta su muerte" (Taub, E., "Estudio preliminar. Filosofía, religion y mesianismo. Notas sobre el pensamiento de Hermann Cohen", en: Cohen, H., *Mesianismo y razón…*, pp. 13-31; aquí, p. 21.) Allí Cohen distingue tres etapas del mesianismo: "la época anterior a la decadencia del reino, la época del Exilio y el retorno, y por último la elaboración talmúdica de la religión judía desde la época de los macabeos" (*ibid*., p. 63). A través de ellas, el significado original del término Mesías, que significa "el ungido", pasa de tener un contenido político, referido al sacerdote y al rey, a designar a la totalidad del pueblo como pueblo de sacerdotes, y finalmente a la humanidad toda. En la época del Exilio, "el Mesías pasó de ser un héroe y liberador nacional a un símbolo de la época de una humanidad unida en el reconocimiento del Dios único" (*ibid*., pp. 64-65).

183 *Ibid*., p. 424. Para un análisis minucioso del concepto de ideal de Cohen, véase: Poma, A., "The Existence of the Ideal in Hermann Cohen's *Ethics*", en *Hermann Cohen's Ethics*, ed. por Robert Gibbs, Leiden, Brill, 2006, pp. 65-84.

184 Cohen, H., *Ethik des reinen Willens*, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, Georg Olms, 2002, p. 399.

185 Cf. Rabinbach, *loc. cit*.

186 "Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann", *GS* II, 1, p. 57. Cabe realizar la siguiente aclaración: la división de aguas que traza Rabinbach entre la Ilustración y

de Benjamin destaca una primacía ya del pasado –de modo creciente a lo largo de su obra–, ya del presente, como puede observarse en la formulación más elocuente de su mesianismo temprano, al comienzo de "La vida de los estudiantes", de 1915:

> Hay una concepción concreta de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, sólo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que va rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde lo inconexo, lo impreciso y falto de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente. Pero, bien al contrario, la reflexión que vamos a elaborar se refiere a un estado determinado en el que la historia reposa como reunida en un centro, tal y como ha sido desde antiguo en las imágenes utópicas de los pensadores. Los elementos propios del estado final no están a la vista como informe tendencia del progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados, ridiculizados. La tarea histórica es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente.[187]

Aquí vemos condensados muchos de los motivos presentes en la obra tardía: a) la crítica a la confianza en el progreso y al tiempo infinito

---

el mesianismo judío –para él, esencialmente apocalíptico– no alcanza para delimitar la posición de Cohen. Éste no rechazó el mesianismo como lo hizo la Ilustración precedente (la reforma judía que surge bajo el influjo de la *Haskhala* quitó las referencias a Sion o Jerusalén y reformuló plegarias tradicionales que referían a una redención nacional); por el contrario, insistió con vehemencia en la reivindicación del elemento mesiánico del judaísmo. Respecto de la Ilustración que sigue a Mendelssohn afirma: "Deberemos considerar los obstáculos y el desastre que la negación de Mendelssohn del profetismo y de su núcleo, el mesianismo, ha significado para la clarificación del judaísmo" (cf. "Germanidad y judaísmo", en *Mesianismo y razón…*, p. 221). A renglón seguido, justifica a Mendelssohn a partir del contexto histórico. En este sentido, la lectura dicotómica entre mesianismo e Ilustración no puede dar cuenta del complejo lugar de Cohen, quien retoma la tradición que seguirá en parte Benjamin, la de los profetas y los agadistas. Es necesario cuidarse de incluir enteramente a Cohen dentro de aquella Ilustración judía que él consideraba como una corriente perteneciente al pasado. Sobre el salto generacional de Mendelssohn a Cohen, cf. Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén…*, p. 33 y ss. Por otra parte, más allá del inmanentismo de Cohen, Pierfrancesco Fiorato ha mostrado que en su filosofía puede hallarse también una temporalidad abierta, que responde en cierta medida a las exigencias del pensamiento que reivindica el *eschaton* (cf. "Notes on future and history in Hermann Cohen's anti-eschatological Messianism", en: *Hermann Cohen's Critical Idealism*, ed. por Reinier Munk, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 133-160; aquí, p. 137. También puede verse "Una *debole* forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen" en: *Annuario filosofico*, 12, Murcia, 1996, pp. 299-327). El futuro en la obra de Cohen puede ser leído, como muestra Fiorato, como apertura: "contra la tendencia a cerrarse en un horizonte dado, se trata en cambio de restituir al tiempo la naturaleza de frontera abierta y no garantizada" (*ibid.*, p. 316).

187 *GS* II, 1, p. 75.

(homogéneo y vacío) que le sirve de sostén b) la reivindicación, por contraposición, de las imágenes utópicas c) la recusación de la redención como meta lejana. La concepción evolutiva de la historia falla aquí principalmente en su imprecisa *exigencia* al presente. Cabe señalar que esta prioridad del presente está ligada a una valoración positiva de la inmanencia. El presente benjaminiano puede ser vinculado con una cierta eternidad, pero en conexión con el instante, con la fugacidad, con la historia.

En este sentido, el contraste con Cohen es indudable. Como señala Hartig Wiedebach, el "rechazo de lo transitorio" en Cohen es un motivo escondido que actúa en la determinación del ideal moral, y por tanto de su concepción del masianismo.[188] Esta idea acarrea consigo una recusación del presente como espacio que corresponde a la transitoriedad. Así Cohen puede afirmar:

> Vemos que el presente se caracteriza por un continuo cambio y hasta donde sabemos, este cambio es necesario. Pero, ¿debería ser siempre así? ¿No debería haber un tiempo venidero, un futuro que merezca permanecer invariable? ¿No es posible un tiempo del espíritu moral, de duración y permanencia, al que podríamos o deberíamos asignarle la eternidad? [...] esto es lo que significa el concepto de Mesías.[189]

Además, en contraste con la relevancia dada por Benjamin al pasado, falta en Cohen (como también ha indicado Wiedebach) una reflexión sobre la rememoración. El recuerdo se constituye para Benjamin, de manera cada vez más explícita, en el acto redentor por antonomasia. El carácter trunco del pasado en las tesis (sus promesas incumplidas, la justicia pendiente) es el índice de su tensión hacia la redención, de donde procede la "*débil* fuerza mesiánica".[190] Como señala Peter Szondi, la esperanza para Benjamin consiste en una "esperanza en el pasado", una esperanza que busca en el pasado los signos del futuro (el tiempo verbal que corresponde a la propuesta benjaminiana sería, en este sentido, el futuro anterior).[191]

Pero retomemos la incidencia de estos aspectos vinculados con la temporalidad en sus diferentes concepciones de la noción de tarea infinita. La preponderancia del futuro en Cohen está vinculada con la idea de

---

188 Wiedebach, H., *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim, Olms, 1997, p. 115.

189 "Idea de Mesías", en: *Mesianismo y razón*..., p. 71.

190 *GS* I, 2, p. 694.

191 Szondi, P., "Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin", en: *Satz und Gegensatz. Sechs Essays*, Fráncfort del Meno, Insel, 1964, pp. 79-97. Publicado originalmente en *Neue Zürcher Zeitung* en 1961.

una solución [Lösung] de la tarea infinita, que Benjamin discutirá muy enfáticamente. Cohen afirma que la solución de la tarea, su realización, "está asegurada por la eternidad"[192], siendo la eternidad un concepto ético, referido a la voluntad pura: "significa sólo la eternidad del progreso del trabajo moral".[193] El futuro se convierte así, como vimos, en un rasgo de la voluntad, que garantiza el cumplimiento de la tarea en una esfera invariable, permanente.

Los fragmentos más relevantes de Benjamin sobre el concepto de tarea infinita discuten esta interpretación neokantiana de la tarea infinita y su vinculación con la noción de "solución". Redactados precisamente en 1917, "La tarea infinita" y "Ambigüedad del concepto de «tarea infinita» en la escuela kantiana",[194] constituyen una fuente de gran valor para aproximarnos a lo que tenía en mente para su tesis doctoral, y a su propia estrategia para construir un concepto adecuado de tarea y de redención. El tema elegido en primera instancia por Benjamin para la tesis (el concepto de tarea infinita en los escritos kantianos sobre la historia) es refomulado poco después en los siguientes términos: "¿Qué significa que la ciencia sea una tarea infinita?".[195] Esta es la pregunta que parece guiar el contenido de estos fragmentos. Benjamin realiza allí una distinción entre el concepto de "solución" –determinado por un concepto "vacío" de infinitud– y el de "solucionabilidad" [Lösbarkeit], que puede ser considerado una superación de aquél. La tarea infinita, afirma, no debe ser concebida a partir de una *solución* como meta o ideal, ya sea que se piense este ideal como constante y estable o como fugándose en una lejanía. La "solucionabilidad" reconoce, en cambio, la posibilidad y exigencia de solución *en* la ciencia, como premisa metódica: "la tarea de la ciencia es la solucionabilidad por antonomasia. Encargada a la ciencia es aquella tarea cuya solución permanece siempre en ella misma, es decir, cuya solución es metódica. La tarea que le es encargada a la ciencia es la de la solucionabilidad".[196] La infinitud no refiere a un ideal porque, en definitiva, no refiere a ninguna materia o contenido específico, sino a la *forma* del conocimiento: "¿qué significa la tarea infinita en relación con la forma?", se pregunta Benjamin; y responde: "No significa que es una tarea cuya solución es infinita (según el tiempo o de algún otro modo).

---

192 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, pp. 411-412.

193 *Ibid*., p. 410.

194 Benjamin, *GS*, VI, pp. 51-53.

195 Cf. *Briefe 1*, p. 161. Esta modificación se debe a la decepción que le deparan los textos de Kant, que analizamos en detalle en la sección siguiente.

196 *GS* VI, p. 52 (la traducción de estos fragmentos es propia).

Infinita es la tarea que no puede ser dada [die nicht gegeben werden kann]".[197] La tarea infinita constituye el fundamento de la unidad de la ciencia: "la unidad de la ciencia descansa en que esta consiste en una tarea infinita",[198] y esta unidad, como vimos, no puede ser *dada* en el mundo empírico, sino que tiene un estatus mesiánico.

Las nociones de tarea infinita y de solucionabilidad establecen entonces la unidad de la ciencia, aquella unidad que había encontrado en el concepto de sistema de Kant, y que designaba con el término de "doctrina". La infinitud no remite al tiempo ni a la eternidad moral, sino al hecho de que la ciencia como unidad no puede ser objeto de una pregunta, siempre finita. Benjamin contrapone la "finitud de la pregunta" a la "infinitud de la tarea". En este sentido, la unidad del sistema no puede ser interrogada, porque la respuesta a cada pregunta finita haría surgir una nueva pregunta y de ésta muchas más. Un argumento similar presenta unos años después, en el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*. Allí describe la unidad de la verdad como aniquilación de la intencionalidad presente en la pregunta:

> si la unidad integral existente en la esencia de la verdad fuera interrogable, la pregunta tendría que ser formulada en los siguientes términos: ¿en qué medida la respuesta a esta pregunta está ya implícita en cada respuesta concebible dada por la verdad a cualquier pregunta? Y la respuesta a esta pregunta conduciría a formular la misma pregunta de nuevo, de tal modo que la unidad de la verdad escaparía a cualquier interrogación.[199]

Esta unidad por fuera de toda *intención* de la conciencia es el elemento que determina la ciencia como tarea infinita: "[La tarea infinita] yace en la ciencia misma, o incluso más, *es* ella misma".[200] Así, este concepto fundamenta el carácter autónomo de la ciencia: la esfera de la ciencia es autónoma porque no se la puede interrogar desde fuera [von Auβen]. Como señala Heinz Eidam, "el dilema es que la pregunta por la unidad de la verdad sólo podría ser formulada desde una posición «interior» a ella, pero sólo de manera tal como si la pregunta pudiera fomularse desde una posición «exterior» a ella, es decir, desde la de la respuesta".[201]

---

197 *GS* VI, p. 51.

198 *Ibid*.

199 Benjamin, *GS*, I, 1, p. 210. Para las citas de este libro utilizamos, aunque a veces ligeramente modificada, la traducción de José Muñoz Millanes, en *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

200 *GS*, VI, p. 51.

201 Eidam, *Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruirbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum* Geist der Utopie *Ernst Blochs*, p. 55.

En sintonía con esta caracterización, Benjamin introduce en *Las afinidades electivas* el concepto de "ideal del problema" [Ideal des Problems] –que analizamos en la segunda parte– en tanto indicación de aquella pregunta "no existente" que tiene como objeto la unidad del sistema de la filosofía. La no existencia de la pregunta conlleva un contraste con el concepto de ideal de Cohen. Es relevante reiterar aquí que en este contexto la indagación se contrapone con claridad a la exigencia: la verdad, afirma, no puede ser conocida en tanto *indagada* sino en tanto *exigida*.[202] La solucionabilidad refiere a una característica de la propia ciencia, a una exigencia que habita en ella misma; esta exigencia no puede, por supuesto, *asegurar* la solución (ni en un tiempo infinito ni en una eternidad ética). Como hemos afirmado en la introducción de este trabajo, ese sufijo "–barkeit" es una clave fundamental del pensamiento de Benjamin. Revela su perspectiva de la redención como una exigencia que debe ser pensada como fundamento del conocimiento, como pilar sobre el que descansa su autonomía. No se trata de una mera *posibilidad* de solución, sino de un *reclamo*, que determina los conceptos centrales de las diversas esferas del conocimiento. Dicho con otras palabras, Benjamin entiende la unidad de la filosofía, y por tanto el concepto de tarea infinita, como el señalamiento de un reclamo que fundamenta la esfera cognoscitiva.

El concepto de *tikkun* de la cábala luriánica (que interesaba especialmente a Benjamin) tiene una fuerte afinidad con la noción de "tarea" que Benjamin buscaba en los escritos kantianos sobre la historia: se trata de una religación de las partes que se encuentran separadas en el mundo caído y que deben ser reconducidas a una *unidad*, pero además es el *imperativo* de dicha restitución.[203] En esta lectura mesiánica de la tarea infinita, la unidad del conocimiento se presenta como una virtualidad o latencia que *reclama* ser actualizada. La esfera a la que pertenece la unidad en tanto exigencia puede ser analogada en este sentido con la nouménica: la unidad no puede ser dada en el mundo fenoménico y su imperativo rige más allá de que se atienda su llamado.

En las tesis de filosofía de la historia, la crítica al progreso implicará una vez más la recusación de la concepción neokantiana de tarea infinita,

---

202 Cf. nota 91. Heinz Eidam ha señalado una afinidad con la noción de "forma de la pregunta inconstruible" [Gestalt der unkonstruirbaren Frage] de Bloch en *Espíritu de la utopía* [Geist der Utopie, 1918], libro que Benjamin lee con fascinación en 1919. Cf. *Strumpf und Handschuh*..., p. 49.

203 Si bien no resulta claro qué tan profundo era el conocimiento que Benjamin tenía de la Cábala (y su desconocimiento del hebreo ha alimentado una lectura que niega relevancia a su influencia), en el escrito sobre la traducción puede constatarse la presencia central de Luria en la referencia a la "ruptura de las vasijas", clave en su argumentación (cf. *GS*, IV, 1, p. 18).

entendida como lento acercamiento a un ideal. El mesianismo se presenta allí como *interrupción*, detención. Detención que, paradójicamente, constituye el movimiento que posibilita el cambio. La llegada del Mesías, identificada con la Revolución, constituye en las reflexiones tardías dicha interrupción. La revolución no es un ideal regulativo sino que irrumpe en la historia. Puede afirmarse entonces que aquel proyecto frustrado sobre la noción de tarea infinita en la filosofía de la historia kantiana revela un aspecto central del proyecto teórico del propio Benjamin hasta el final de su vida. Su concepción del mesianismo, vinculada con el tiempo, la historia y el conocimiento tiene su origen en esta temprana etapa. En este sentido, resulta productiva la hipótesis de que Benjamin fue a buscar a los escritos de Kant sobre la historia una solución a la cuestión del mesianismo judío. El concepto de tarea infinita era para él una promesa en ese sentido. Como prueban los apuntes de 1917, creía que esta categoría podía rescatarse y reconducirse hacia una concepción auténtica del mesianismo. La articulación coheniana de Kant con el judaísmo estaba obstaculizada por un mesianismo del progreso, progreso que finalmente Benjamin descubriría, sin sorpresa para nosotros, en el propio Kant. Quien olvida la importancia del mesianismo en la juventud de Benjamin y limita su presencia a la obra de madurez –por la celebridad de su desarrollo en las tesis de 1940– difícilmente comprenderá la recepción benjaminiana de Kant o su propuesta del programa que condensa su pensamiento futuro.

5. La decepción con la filosofía de la historia kantiana

En diciembre de 1917, Benjamin escribe a Scholem sobre los dos textos de Kant acerca de la historia. El disgusto respecto de ellos contrasta con sus comentarios precedentes sobre Kant, hiperbólicamente elogiosos.

> En lo que concierne a la filosofía de la historia de Kant, he tenido una decepción respecto de las altas expectativas que había depositado en la lectura de los dos principales escritos específicos (*Idea de una historia*…, *Hacia la paz perpetua*). Eso es muy molesto en relación con los planes para el tema de mi tesis doctoral, pero no encuentro ningún punto de conexión esencial con los escritos de filosofía de la historia que nos resultan más próximos en estos dos trabajos de Kant y concibo en realidad sólo una posición puramente crítica respecto de ellos.[204]

204 *Briefe* 1…, p. 161.

Los motivos de esa decepción son presentados brevemente: Kant se encuentra aún demasiado sujeto a su filosofía moral para abordar verdaderamente la historia. La impresión de Benjamin es que Kant no trata el problema de la historia en sí, sino más bien "ciertas constelaciones históricas de interés ético". Precisamente el lado ético de la historia –afirma– es aquello que Kant considera inaccesible a una consideración particular, por lo que, en la introducción a "Idea para una historia universal…", postularía un método según la lógica de las ciencias naturales.[205] Benjamin se muestra desorientado, y pide a su amigo una opinión sobre estos escritos ("me interesaría *mucho* saber si usted tiene respecto de esto una opinión diferente"[206]). Kant, en definitiva, no se adecua a sus propósitos: "Como punto de partida o propiamente como objeto para un tratado independiente, encuentro los pensamientos de Kant completamente inadecuados".[207]

No sorprende que Benjamin se haya desilusionado al leer *Hacia la paz perpetua*. Si bien la reflexión sobre la historia es en este texto indisociable de la filosofía del derecho, la antropología y la filosofía moral, la mayor parte de este escrito puede ser considerada un tratado de derecho internacional, cuyo objetivo sería impedir la guerra entre los Estados. Kant propone allí la creación de una liga voluntaria que habría de regir las relaciones interestatales sin constituir por ello un Estado supranacional con poder de coacción. El texto tiene incluso la estructura formal de un tratado diplomático, con artículos preliminares, definitivos, suplementos y apéndices, y aún si allí convergen preocupaciones diversas parece difícil sostener, con Jacobo Muñoz, que esta estructura sea en realidad "una buscada ironía".[208] Si bien el título auspiciaba una reflexión más profunda sobre la historia, en la medida en que sugiere el establecimiento de un camino histórico hacia la paz permanente, las indicaciones de Kant en este sentido son extremadamente concisas.

En el "Primer Suplemento", titulado "De la garantía de la paz perpetua", Kant presenta su principal tesis de filosofía de la historia, que afecta

---

205 Cf.: "Es handelt sich bei Kant weniger um die Geschichte als um gewisse geschichtliche Konstellationen von ethischem Interesse. Und noch dazu wird gerade die ethische Seite der Geschichte als einer besondern Betrachtung unzugänglich hingestellt und das Postulat einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise und Methode aufgestellt", *ibid*.

206 *Ibid*.

207 *Ibid*.

208 Muñoz, J., "Introducción", en: *Kant. Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 15. Como señala Daniel Brauer, este recurso había sido utilizado anteriormente por Tomás Moro y por el Abate San Pierre (cf. "Utopía e historia en el proyecto de Kant de una «paz perpetua»", en *Kant y la institución de la paz*, Porto Alegre, Editora da Universidade / Goethe Institut, 1995, p. 214).

al concepto de "tarea infinita": la discordia (la guerra) tiene un poder civilizatorio en tanto instrumento de la naturaleza para hacer avanzar a la especie humana hacia la paz. Tal camino hacia la paz constituye una idea que, por lo tanto, no puede conocerse en sentido estricto. Si bien desde el punto de vista práctico la tesis está "bien fundada",[209] desde el punto de vista teórico se trata de una idea trascendente que no puede constituir garantía en el sentido de permitir una predicción. Dado que es precisamente la razón práctico-moral la que manda *a priori* que "no debe haber guerra", podemos colegir que existe una primacía lógica de la esfera moral (como sostiene Benjamin) respecto de la filosofía de la historia. Pero, además, hay aquí una afirmación significativa respecto de la naturaleza. Esta es concebida como activa y teleológicamente orientada, rasgos que remiten a aquella noción de naturaleza que unos años antes Kant había desarrollado en la *Crítica del Juicio*, donde la idea de una *teleología* de la naturaleza no implicaba un conocimiento del curso de la misma, sino sólo un postulado subjetivo, regulativo y no constitutivo. Y ahora ya no para la investigación de los productos organizados de la naturaleza, como en la *KU*; la idea de finalidad de la naturaleza tiene en la filosofìa de la historia, en cambio, una conexión con la esfera práctica. Tal finalidad excede entonces aquel uso de la *KU*, y consiste en un *deber*.[210] La creencia en el progreso cumple la función de llevarnos a *actuar* de acuerdo con el establecimiento del derecho cosmopolita.

En definitiva, si bien desde el punto de vista fáctico Kant afirma sólo su posibilidad, desde el punto de vista moral la paz constituye un deber y una necesidad. Esa posibilidad indica que el fin en cuestión no es una quimera, y que, por lo tanto, hay que trabajar para conseguirlo. Tal como se lamenta Benjamin en sus cartas, la intromisión del ámbito moral y de un oculto plan de la naturaleza no deja lugar para el carácter concreto de la historia. La política, que desempeña un papel fundamental, no constituye más que el espacio en que debe producirse lo que manda la moral –la necesidad de Kant de vincular política y moral ocupa toda la

---

209 Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, trad. Macarena Marey y Juliana Udi, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2007, pp. 67-70.

210 Friedrich Kaulbach destaca esta diferencia con las siguientes palabras: "Man könnte hier an die organische, lebendige Natur der *Kritik der Urteilskraft* denken, muβ sich aber klarmachen, daβ zwischen dieser und der geschichtsphilosophischen «Natur» doch insofern ein Unterschied besteht, als der organischen Natur lediglich «Zweckmäβichkeit» zugebilligt wird, während von derjenigen, mit der es der Geschichtsphilosoph zu tun hat, geradezu ausgesagt wird, daβ sie Absichten habe und sie auch realisiere, also *zwecktätig* sei", cf. "Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?", en: *Kant-Studien* 66/1, 1975, pp. 65-84; aquí, p. 67.

parte final del escrito–. Finalmente, el aspecto más contrapuesto a las ideas de Benjamin se halla en la vinculación entre naturaleza y progreso.

La hipótesis de la discordia como instrumento de la naturaleza para el progreso hacia la paz tiene su desarrollo pleno en un escrito anterior, *Idea de una historia universal…*, el segundo escrito que Benjamin leyó antes de abandonar la idea de escribir su tesis sobre Kant. Allí se expone la idea de "insociable sociabilidad": los hombres, mientras persiguen sus fines egoístas respondiendo al impulso de aislamiento que hay en ellos, contribuyen sin saberlo a la intención de la Naturaleza, que es la sociedad.[211] Esto se debe a que la resistencia que existe en el hombre en tanto ser insociable lo conduce a abandonar la pereza y despierta en él la ambición y el afán de dominio, y con ello hace un favor a la especie. Ese plan de la Naturaleza es el hilo conductor de la historia, que manifiesta claramente el sesgo ilustrado de la concepción kantiana. En este escrito, el recuerdo del pasado conserva un sentido únicamente en función de un criterio, el del avance de los pueblos hacia el cosmopolitismo: "valorarán la historia de las épocas más remotas […] aplicando únicamente el criterio que más les interese, esto es, por lo que los pueblos y sus gobiernos realizaron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita".[212] Según afirma Kant, la historia política de los pueblos expone una mejoría gradual de la constitución política, ya que si se presta atención a la historia del derecho "siempre quedó algún germen de ilustración, que se desarrollaba más con cada nueva revolución, preparando el grado siguiente en la escala del perfeccionamiento".[213] Cabe destacar aquí que es del derecho –y no de la moral– el único progreso que postula Kant. Se trata, como el título indica, de un "punto de vista" que asume que no existe algo como una "historia en sí". Pero aún como punto de vista, la fuerza de las ideas de progreso, de hilo conductor, de continuidad, de historia universal, de plan de la Naturaleza, de providencia, construyen una reflexión antagónica a la de Benjamin. Las generaciones sucesivas, que en el último Benjamin guardan entre sí un pacto secreto (así lo expresa en la tesis II, que sostiene que un "secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra" es la causa de la fuerza mesiánica de cada generación, que permite escuchar el reclamo de las generaciones anteriores[214]), constituyen aquí una serie interminable, abstracta. La

---

211 Kant, I., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 33.

212 *Ibid*., pp. 49-50.

213 *Ibid*., p. 48.

214 *GS* I, 2, p. 694.

Naturaleza, afirma Kant, "necesitará una serie de generaciones –acaso interminable– que se transmitan unas a las otras la ilustración alcanzada, hasta llevar los gérmenes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de la naturaleza".[215] En caso contrario, sostiene, las disposiciones naturales del hombre tendrían que ser consideradas como superfluas y sin finalidad, lo cual es contrario a la sabiduría que debemos atribuir a la Naturaleza. En claro contraste con la perspectiva de Benjamin, el lugar de la historia está ocupado aquí por una naturaleza que no admite el desperdicio, lo superfluo, la potencia desaprovechada. En última instancia, el fin último no es tanto la paz perpetua sino la actualización, sólo posible en la especie, de todas las disposiciones naturales del hombre, cuya *condición de posibilidad* es la paz perpetua.[216]

Hasta aquí la especulación respecto de los aspectos precisos que debieron ser relevantes en la lectura de Benjamin y que lo llevaron a abandonar el proyecto de escribir su tesis sobre la filosofía de la historia de Kant. Sin embargo, debemos cuidarnos de interpretar erróneamente el optimismo kantiano. Como ha indicado Axel Honneth, "Kant estaba tan convencido como el autor de las tesis sobre la filosofía de la historia de que todo tiene una «procedencia» que el intérprete «no puede considerar sin horror»".[217] Honneth insiste en que, igual que Benjamin, Kant concibe la historia como una gran locura producto de las injusticias de los vencedores. La siguiente afirmación de Kant justifica esta tesis:

> No podemos resistir cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer [la de los hombres] en el gran escenario del mundo; y cuando aquí o allí advertimos cierta aparente sabiduría de algún individuo, encontramos que, en definitiva, visto en grandes líneas, se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán de destrucción igualmente pueriles.[218]

---

215 "Idea para una historia…", *ibid*., p. 30.

216 Así lo entiende también David Lindstedt: "The goal of this continual progression, the end to which the species is moving with the improvement of its talents, is the establishment of a community in which each person's rational capacities are perfected", en: "Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason", *Kant-Studien* 90, 1999, pp. 129-147; aquí, p. 132.

217 Honneth, A., *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, trad. Griselda Mársico, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 10. La misma idea había sido expresada por Honneth en "Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmungs des Verhältnisses von Moral und Geschichte", en: H. Nagl-Docekal y R. Langthaler (eds.), *Recht - Geschichte - Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlín, Akademie Verlag, 2004, pp. 85-98; aquí, p. 85.

218 "Idea…", p. 28.

Puede en efecto notarse una afinidad con la tesis IX de Benjamin. Allí la figura del "ángel de la historia" mira hacia atrás y aquello que ve es una acumulación de escombros y ruinas. También la célebre tesis de Benjamin que denuncia detrás de cada documento de la cultura de los vencedores un documento de la barbarie y la opresión de los vencidos encuentra cierto precedente en Kant.[219] La venerada cultura europea es considerada por él como salvajismo, y la explicación es de orden sistemático: la civilización se encuentra en un estado trunco en la medida en que, aun si los Estados han conseguido terminar con el estado de naturaleza a nivel interno, se encuentran en estado de naturaleza unos respecto de otros, fuera de toda ley. Y por eso, para Kant, es el derecho interestatal que garantiza la paz entre naciones aquella herramienta capaz de traer una auténtica civilización.

De este modo puede observarse que, a pesar de las marcadas diferencias que determinaron el abandono del proyecto sobre Kant, pueden rastrearse algunas afinidades entre las filosofías de la historia de ambos autores. Especialmente si se considera un texto de Kant que Benjamin no leyó en esa ocasión: la segunda parte del *Conflicto de las facultades*, titulada "Renovación de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor" (1798). En ese sentido, cabe preguntarse si la lectura de este escrito no habría permitido a Benjamin continuar con el proyecto sobre Kant. Allí aparece el concepto de "signum histórico", cuyo carácter rememorativo supone una mayor proximidad con las ideas de Benjamin, y también una perspectiva del pasado diferente a la de los textos anteriormente mencionados. Esto ha llevado a algunos autores (Honneth, Reyes Mate, Rudolf Langthaler) a abordar tal afinidad independientemente de la recepción efectiva de Benjamin.

Al referirse al fracaso de ciertas revoluciones, Kant hace en este texto una declaración eminentemente benjaminiana:

> si la revolución o reforma de la constitución de un pueblo a fin de cuentas fracasara, o si, habiendo regido durante algún tiempo, las cosas volvieran a su antiguo cauce [...] no por eso pierde aquella predicción filosófica nada de su fuerza. Porque ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas partes, para que los pueblos no lo

---

219 Cf.: "la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos reside, sobre todo, en que varias tribus americanas fueron enteramente devoradas por sus enemigos, mientras que los salvajes europeos saben cómo usar a sus vencidos de un mejor modo que consumirlos y aumentan con ellos el número de sus súbditos, y de ese modo también la cantidad de instrumentos para guerras todavía más expansivas", Kant, I., *Hacia la paz...*, p. 58.

> recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento.[220]

No sólo aparece aquí una reivindicación de los fracasos del pasado como posible acicate de revoluciones futuras, idea cara al Benjamin que se fascinaba con August Blanqui, sino que estos fracasos permanecen de alguna manera latentes, esperando ser recordados "en alguna ocasión propicia". La referencia al recuerdo, asimismo, puede remitirse a la noción de "oportunidad" de Benjamin (que desarrollamos en la "Tercera parte"). Tal noción impugna la concepción del tiempo homogéneo y continuo, que si bien es emblemática del Kant de la *KrV*, no tiñe complemente, como vemos, su reflexión sobre la historia. En efecto, es notable que, en el quinto capítulo de "Renovación de la pregunta…", Kant afirme, al buscar un hecho que refiera a la existencia de una causa *de la esperanza* en un progreso hacia mejor, que esta referencia es "indeterminada, con respecto al tiempo".[221] Esto explica que el progreso no deba buscarse en la experiencia,[222] o que el pasado empírico no pueda considerarse como fundamento de la tesis de un progreso en la historia. Se trata de un *señalamiento* de ese progreso "de modo que aquel hecho tuviera que considerarse no como causa de ese progreso, sino únicamente como apuntando hacia él, como *señal histórica* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*)".[223] Puede observarse una afinidad entre esta señal y el "secreto índice" que, según las tesis de Benjamin sobre la historia, remite el pasado a la redención: en ambos casos la historia se vincula con una "indicación" que no es dada sin más en el ámbito fenoménico. Además, aquí Kant otorga al recuerdo una función relevante para la acción, y la problemática idea kantiana de progreso queda enteramente desligada de un "exitismo" histórico: de acuerdo con el pasaje citado, Kant admite que pueda volverse "al antiguo cauce", y afirma que el éxito de una revolución no es aquello que determina su valor.

Por otra parte, el hecho que elige Kant para ejemplificar tal signo no es otro que la Revolución Francesa, que no es sólo un paso hacia la meta, sino que constituye *ahora* el signo histórico del progreso. Las mediaciones que establece Kant entre el hecho y la idea de progreso, el entusiasmo por la Revolución y su carácter moral, son de algún modo el progreso mismo (el entusiasmo, dice, demuestra un carácter moral del

---

220 Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 109.

221 *Ibid*., p. 104.

222 "No es posible resolver directamente la cuestión del progreso por la experiencia", así reza el título de la cuarta sección del escrito, *ibid*., p. 101.

223 *Ibid*., p. 104.

género humano, "que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya"[224]). El entusiasmo no es un dato dado a la intuición [ein Gegebenes] sino un acontecimiento [Begebenheit] que "se da", y que en su manera indirecta de presentar la idea de progreso recuerda el concepto kantiano de símbolo en el ámbito de la estética.[225]

Kant insiste en la independencia de la idea respecto del éxito o fracaso de la revolución. La disposición moral (como la débil fuerza mesiánica) se sustrae a este criterio: no se trata de si la fuerza se realiza, sino del deseo, del reclamo, de que así sea. La esfera moral en Kant es (también) una exigencia independiente de su cumplimiento.

> Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano.[226]

Cabe mencionar, a partir de lo dicho, la importancia que tanto para Benjamin como para Kant tenía la idea de esperanza.[227] Nos interesa

---

224 *Ibid*., p. 105.

225 Rodríguez, M., "Kant y la idea de progreso", *Revista de Filosofía*, 3a época, vol. VI, 1993, núm. 10, Madrid, Editorial Complutense, pp. 395-411; aquí, p. 402.

226 Kant, *Filosofía de la historia*…, pp. 105-106.

227 En el temprano *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (1766), Kant hace una afirmación contundente al respecto: "la balanza de la razón no es absolutamente imparcial y uno de sus brazos –el que porta la inscripción: *esperanza de futuro*– cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas razones, aun livianas, que caen en su platillo, hacen alzarse en el otro especulaciones de mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo, ni tampoco quiero, eliminar" *AK*., II, 349-50.

Además, la vinculación de la esperanza con la esfera religiosa tiene una vital importancia en Kant; como ha afirmado Martín Rodríguez, "el nervio vital de la esperanza en el progreso habrá de localizarse en «esa sabiduría que viene de arriba» […] Sin duda que el factor religioso, en particular la idea de pecado original, se erige aquí en dueño y señor de la situación, hasta el punto de que autores como Philonenko, tras la estela de Troeltsch y mucho más recientemente de Schweitzer, llegarán a afirmar que el fondo mismo del pensamiento kantiano, sin ceñirnos en absoluto al tema aquí discutido, es totalmente teológico", Rodríguez, M., *loc. cit*., pp. 400-1. La cuestión de la esperanza en Kant merecería un desarrollo más amplio que aquí no podemos realizar. Cf. Muguerza, J., "Kant y el sueño de la razón", en: Thibaut, C. (comp.), *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991; Muguerza, J., *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009; Rodríguez Aramayo, R., *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Técnos, 1992; Rodríguez Aramayo, R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001.

indicar aquí un aspecto de esta cuestión en que las teorías de ambos autores consuenan: la distinción entre la esperanza como exigencia y como motivación. Kant afirma que "aquel que vive moralmente puede esperar ser recompensado por ello, si bien no debe dejarse motivar por esa esperanza".[228] En este sentido, Roberto Aramayo se refiere a un "imperativo elpidológico" en Kant, que señala la pertenencia de la esperanza a la esfera nouménica, ajena a las motivaciones empíricas: "el imperativo categórico kantiano difícilmente sobrevive sin el auxilio de otro imperativo no menos importante y que podríamos bautizar como *elpidológico*".[229] En la misma matriz debe leerse la cuestión de la esperanza en Benjamin. A Winfried Menninghaus corresponde esta sutil indicación, que asume que la esperanza determina la acción aunque no la *motive*, ya que ésta "escapa a su objetivación como motivo": "la filosofía benjaminiana de la esperanza […] vive precisamente de este carácter trascendente".[230] Ésta se vincula con aquella *falta de intención* que determina esencialmente el concepto de tarea infinita. En sintonía con esa falta de intención, la *Begebenheit* del entusiasmo kantiano "abre el horizonte de la esperanza".[231]

Consideración final

Hemos intentado mostrar que el vínculo entre teoría del conocimiento y mesianismo en la obra de Benjamin tiene su origen en las reflexiones surgidas al calor de la recepción de Kant. En este sentido, sostuvimos que en los escritos de Kant sobre la historia esperaba encontrar materiales que vincularan la crítica del conocimiento –que valoraba altamente en Kant– con cierta lectura del mesianismo judío. El concepto de tarea infinita fue interpretado como una promesa en ese sentido. Como prueban los fragmentos de 1917, creía que esta categoría podía

---

228 Cf. *Moralphilosophie Collins*, *AK*., XXVII. 1, 284, citado por Rodríguez Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica…*, p. 48.

229 Rodríguez Aramayo, R., *Crítica de la razón ucrónica…*, p. 53. Naturalmente esta designación remite a la palabra griega *ἐλπίς*, que significa esperanza. También Teresa Santiago ha indicado que la esperanza se ubica en el ámbito de lo nouménico, en: *Función y crítica de la guerra en la filosofía de Immanuel Kant*, México, Anthropos, 2004, p. 72.

230 Menninghaus, W., "Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin" en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana…*, p. 181. Menninghaus basa su análisis en fragmentos de la época; por ejemplo, "Arten des Wissens", *GS* VI, p. 48.

231 Rodríguez, M., *loc. cit.*, p. 411.

rescatarse y reconducirse hasta una concepción auténtica del mesianismo, alejada de la idea de progreso.

Hemos subrayado la importancia de la idea de unidad sistemática del conocimiento como clave de la expectativa depositada en Kant. Este elemento es vinculado por Benjamin con la noción de doctrina y con una concepción del conocimiento como "tarea infinita" que no encontró un suelo fértil en Kant y fue esbozada en discusión con Cohen. Si para Cohen la *solución* de la tarea infinita, su realización, está asegurada por la eternidad del futuro, Benjamin contrapone a ello la idea de *solucionabilidad* de la tarea como premisa metódica del conocimiento, que funda su autonomía.

Esta interpretación benjaminiana del concepto de tarea infinita constituye un resultado parcial de gran significación. La reivindicación de la "solucionabilidad" (*Lösbarkeit*) de la tarea deja una huella persistente e inicia dentro de su obra una serie sistemática expresada en el uso peculiar del sufijo "–barkeit" en tanto exigencia objetiva de redención. Esta serie articula los distintos ámbitos en que se despliega su teoría del conocimiento. En la Segunda parte abordaremos el modo en que esta exigencia se manifiesta en el ámbito de la crítica de arte, así como en el ámbito de la traducción. En efecto, poco después de abandonar el proyecto sobre Kant, Benjamin encara su tesis de doctorado sobre el concepto de "crítica de arte" en el Romanticismo temprano. Veremos que allí Benjamin desliza sus propias consideraciones respecto del mesianismo, que concebía como la verdadera naturaleza del Romanticismo. Un mesianismo que la ética kantiana y ciertos aspectos de su teoría del conocimiento le hicieron suponer que encontraría en los textos sobre la historia y que, luego, abordaría a partir del Romanticismo temprano. Los problemas que están contenidos en el concepto de tarea infinita –la unidad del conocimiento (bajo los términos de doctrina o de sistema), el devenir del conocimiento, la necesidad de una filosofía de la historia como fundamento del conocimiento filosófico, la autonomía de la ciencia respecto del sujeto conocedor, y, especialmente, el problema de la redención– seguieron ocupando a Benjamin en su próxima investigación. Como afirma aún después de la decepción con los escritos kantianos, la pregunta por la ciencia en tanto tarea infinita, "si se la contempla más de cerca, es mucho más profunda y más filosófica de lo que parece a primera vista".[232]

---

232 *Briefe* 1, p. 161.

SEGUNDA PARTE

Crítica de arte y lenguaje: la lectura del Romanticismo temprano

1. De Kant al Romanticismo

En una carta de junio de 1917 a Scholem –unos meses antes de aquella en que manifiesta su voluntad de escribir la tesis sobre Kant– Benjamin se refiere extensamente al Romanticismo temprano y a las lecturas que proyecta de algunos textos específicos de Friedrich Schlegel y de Novalis. Allí traza la siguiente relación entre el Romanticismo de Jena y Kant:

> En un sentido cuya profundidad uno primero debería explicar, el Romanticismo busca lograr, en el ámbito de la religión, aquello que Kant llevó a cabo en los objetos teóricos: exhibir su forma [ihre Form Aufzeigen]. ¿Pero hay acaso una *forma* de la religión? En todo caso, el Romanticismo temprano se representaba bajo el término historia algo análogo a esto.[233]

La continuación y transformación que Benjamin busca realizar de la filosofía kantiana sigue, entonces, la huella de los románticos: por un lado, propone en el *Programa* ampliar el concepto kantiano de experiencia de tal modo que este pueda abarcar la religión; por otro, afirma en sus apuntes sobre la noción de "tarea infinita" que ésta debe estar referida a la *forma* del conocimiento, y no a su materia. Además, su propio argumento conducía también a una solución en la filosofía de la historia.

La posterior elección del Romanticismo temprano como tema de su tesis se encuentra, desde el comienzo, profundamente ligada con el proyecto sobre Kant, precisamente a partir de la estrecha relación de las reflexiones de los románticos con el criticismo. En efecto, los mismos románticos concebían el criticismo como la tradición filosófica que debía continuarse y transformarse. Sus concepciones del conocimiento, desde

233 *Briefe* 1…, p. 138.

el concepto mismo de crítica, partían de Kant pero se dirigían hacia ámbitos no abordados por él, como la crítica de arte y el lenguaje.[234]

Debe subrayarse que el giro de Benjamin hacia el Romanticismo temprano no se basa en un entusiasmo repentino: la influencia de éste en su obra puede constatarse en algunos de sus más tempranos escritos: "Diálogo sobre la religiosidad…" (1912), "Romanticismo" (1913), "Romanticismo. La respuesta del profano" (1913),[235] (así como en la correspondencia o en los relatos de Scholem[236]). Pero en esta carta de junio Benjamin se refiere a un punto de inflexión en sus lecturas sobre el movimiento: "Llego felizmente por primera vez a un estudio profundo del Romanticismo".[237] Y esta necesidad de profundizar su indagación de los románticos se halla ligada, como él mismo declara inmediatamente, a una nueva postergación de Kant, para quien requeriría –según dice– más tiempo:

> A Kant, que en cierta forma sería urgente, debo aún dejarlo de lado, y esperar un momento más propicio, pues a él (y a [Hermann] Cohen, quien aparentemente estaría gravemente enfermo) puedo estudiarlo sólo después del plan más extenso, que debe contar por tanto con períodos de tiempo mayores. Ahora me dirijo primero al Romanticismo temprano, ante todo a Friedrich Schlegel, luego a Novalis, August Wilhelm y Tieck, y después, si es posible, a Schleiermacher.[238]

---

234 La influencia del criticismo en el Romanticismo temprano, tanto de Kant como de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte (cuya recepción del concepto de "reflexión" tratamos en la sección siguiente) son, según el consenso de la crítica, muy significativas. Hacia 1795 Novalis escribe sus estudios sobre Fichte, y luego sobre Kant (cf. "Fichte-Studien" y "Hemsterhuis- und Kant-Studien" en: Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, vol. II, ed. por Hans-Joachim Mähl, Múnich / Viena, Carl Hanser, 1978). Según Antonio Pau: "Las ideas de Fichte, minuciosamente desentrañadas y en ocasiones rebatidas, se convirtieron, efectivamente, en la base de todo su pensamiento posterior. *Fichtear* fue el término humorístico que empleó habitualmente Novalis para referirse a la reflexión filosófica. Al principio *fichteaba* siguiendo a Fichte, y luego, desde finales de 1797, contra Fichte", *Novalis. La nostalgia de lo invisible*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 54-55. Por esos años, Fichte daba clases precisamente en Jena, y tuvo contacto directo con el grupo. La lectura de Novalis de Kant fue temprana, de la mano de su preceptor Schmid y su maestro Reinhold. Respecto de la vinculación de Schlegel y el criticismo, Szondi señala la importancia de las *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo* de Schelling.

235 Ambos textos fueron publicados con el pseudónimo "Ardor" en la revista juvenil *Der Anfang*, cf. *GS* II, 1, p. 44 y ss.

236 Cf. Scholem: "Estudiaba en aquella época los escritos en prosa de Friedrich Schlegel, que *desde siempre* ejercieron una fuerte atracción sobre él", *Walter Benjamin. Historia…*, p. 75 (las bastardillas son mías).

237 *Briefe*…p. 137.

238 *Ibid*.

Su primer paso será, según indica, trabajar sobre los "Fragmentos" de F. Schlegel, en los que aspira a comprender sus *fundamentos sistemáticos*; luego sobre los fragmentos póstumos de Novalis, más cuantiosos. La cuestión del sistema que busca insistentemente en Schlegel muestra una clara continuidad con el concepto de doctrina que creía ver encarnado en la obra de Kant. En ambos casos, Benjamin persigue con sus lecturas la construcción de un proyecto personal; como indica Karl Heinz Bohrer: "Él se propuso originalmente escribir un trabajo sobre Kant y la historia. El énfasis en la perspectiva sistemática de Schlegel responde también a un interés muy personal, a saber, el de hacer valer, de manera convincente, su orientación propia de la teoría del arte en un trabajo filosófico".[239] Aquí buscamos mostrar que, más allá del deslizamiento hacia la esfera del arte y la efectiva voluntad de expresar su visión *propia* de la teoría del arte, el proyecto de Benjamin de esos años es uno solo, condensado en cierta concepción de la *tarea*, y que reúne los motivos que ya vimos: sistema, unidad, exigencia de redención, crítica, tradición, lenguaje. En definitiva, se trata de una fundamentación filosófica del conocimiento –finalmente desarrollada como fundamentación del conocimiento de las obras de arte– que está atravesada, como ya hemos insistido, por una filosofía mesiánica de la historia. Benjamin afirma que "el centro del Romanticismo temprano es: religión e historia".[240] En comparación con el Romanticismo tardío, la belleza y profundidad de este movimiento de fines del siglo XVIII radica para él en la *vinculación* entre estas esferas, que no abrevó en "hechos" [Tatsachen] religiosos o históricos, sino que buscó "producir en el propio *pensamiento* y en la propia vida la esfera más elevada en la cual estos dos debían coincidir".[241]

La cuestión de la crítica de arte, objeto de la futura tesis, se encuentra aún completamente ausente en esta carta. La decisión de abordar la obra fragmentaria de estos autores se explica aquí, una vez más, por su relación con el concepto de *tradición*: Benjamin declara que el Romanticismo es "el último movimiento en recuperar para su tiempo [hinüberretten] la tradición", operando una "apertura orgiástica" de sus fuentes secretas.[242] Aquí debe atenderse no sólo a la preocupación de los románticos por recuperar las leyendas y el arte del pasado, sino al hecho de que la operación de rescate se lleva a cabo *para el presente*,

239 Bohrer, K. H., *Die Kritik der Romantik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989, p. 29.

240 *Briefe*…, p. 138.

241 *Ibid*. Respecto del Romanticismo tardío, Benjamin tuvo contacto con las teorías de Franz von Baader, Franz Joseph Molitor, Joseph Görres y Adam Müller, entre otros.

242 *Ibid*.

en un contexto que reconoce la fragilidad de la ligazón que une el presente al pasado, e incluso una cierta ruptura con el pasado. F. Schlegel y Novalis conciben su propia época como un momento de inflexión, en que la cultura moderna debe asumir su carácter propio y reconstruir su relación tanto con la tradición antigua –que ya no admite la imitación como matriz teórica– como con el medioevo (que en especial en el caso de Novalis es resignificado positivamente). Como señala Piero Cresto-Dina, "el Romanticismo se identifica con la modernidad en la misma medida en que ésta representa la crisis".[243] Ellos constatan nada menos que el surgimiento de la *historia* como material de la literatura moderna, cuya forma por excelencia es la novela,[244] en contraste con el mito que funciona como suelo en las narraciones de la Antigüedad. En la Modernidad el artista no posee ya un "suelo firme" desde el cual partir en sus creaciones sino que se encuentra desamparado; de ahí la necesidad de fundar, como proclamaron los románticos insistentemente, una "nueva mitología".[245]

Tal mitología, expresión de la obra de arte moderna, está caracterizada como un *proceso infinito*, en devenir, en contraste con el acabamiento y la perfección que se atribuye a las obras de arte antiguas: "el modo poético romántico está aún en devenir; sí, ésta es su verdadera esencia, que sólo puede devenir eternamente; que nunca puede completarse".[246] Por ello recibe el nombre, en el célebre fragmento 116 del *Athenäum*, de "poesía universal progresiva". Tal denominación guarda cierta afinidad

243 Cresto-Dina, P., *Messianismo romantico. Walter Benjamin interprete di Friedrich Schlegel*, Turín, Trauben, 2002, p. 9.

244 El nombre del movimiento [die Romantik] y la novela [Roman] tienen un origen etimológico común. El origen del término "romántico" se remonta a mediados del siglo XVII, en Inglaterra, donde el adjetivo *romantick* tiene el sentido de "al modo de las viejas novelas". Cf. De Paz, A., "Cuestiones terminológicas y semánticas", en: *La evolución romántica*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 7-32. En este sentido, por novela hay que entender aquí *romance* (en inglés), o sea, una narración fantástica en la mayoría de los casos de asunto caballeresco y no *novel*, la novela realista. En "Carta sobre la novela" (1800), Schlegel enuncia la célebre definición "una novela es un libro romántico", intencionalmente tautológica.

245 Debe mencionarse al respecto el célebre escrito titulado "El programa sistemático más antiguo del idealismo alemán", cuya autoría se atribuye a Hölderlin, Hegel y Schelling, de vital importancia para el proyecto de construcción de una nueva mitología. Al respecto han escrito, entre otros, Lacoue-Labarthe y Nancy (cf. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, trad. Cecilia González y Laura Carugati, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012) y Jean-Marie Schaeffer (cf. *La naissance de la littérature: la théorie esthétique du romantisme allemand*, París, Presses de l'École normale supérieure, 1983).

246 Schlegel, F., "Fragmentos del *Athenäum*" (1798), en: J. Arnaldo (ed.), *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 138.

con la noción de tarea infinita, tanto en su aspecto universal como en el progresivo. No en vano, Benjamin se preocupa en su tesis por establecer una diferencia entre esta progresión [Progredibilität] y la idea de progreso [Fortschritt] en el tiempo, que impugna insistentemente.[247] El género capaz de encarnar esta concepción de la literatura será precisamente la novela: la poesía moderna señala en la novela el rebasamiento de los géneros literarios, en la medida en que, según F. Schlegel, la novela los reúne a todos, los incorpora y a su vez los "colorea". Se trata de una suerte de trans-género infinito, que contiene infinidad de géneros posibles. Como afirma Paolo D'Angelo, "la progresividad de que se habla en ella es, ante todo, el proceso de infinita superación de los límites entre géneros".[248] La infinitud se erige así como elemento característico de la modernidad, en contraste con la finitud característica de la época antigua. La universalidad apunta también al derrumbe de las barreras entre el arte, la filosofía y el conocimiento. Los infinitos géneros conforman un único género progresivo, que se encuentra en proceso de creación. En tanto *tarea*, la nueva mitología no surge espontáneamente como una forma de la naturaleza, al modo de la poesía antigua [Naturpoesie], sino que asume un carácter autoconciente, artificial [Kunstpoesie]. Por eso la poesía romántica está determinada por la reflexión y la crítica: "La poesía romántica es una poesía universal progresiva. Su designio no consiste únicamente en volver a unir todos los géneros disgregados de la poesía y en poner en contacto a la poesía con la filosofía y la retórica. Quiere y debe mezclar poesía y prosa, genialidad y crítica".[249] El personaje de Hamlet, como encarnación de la reflexión (infinita), constituye entonces el epítome de la literatura moderna.[250]

---

247 Cf.: "Die zeitliche Unendlichkeit, in der dieser Prozeβ stattfindet, ist ebenfalls eine mediale und qualitative. Daher ist die Progredibilität durchaus nicht das, was unter dem modernen Ausdruck «Fortschritt» verstanden wird, nicht ein gewisses nur relatives Verhältnis der Kulturstufen zu einander", *GS* I, 1, p. 92.

248 D'Angelo, P. *La estética del romanticismo*, trad. Juan Díaz de Atauri, Madrid, Visor, 1999, p. 194.

249 Schlegel, F., "Fragmentos del *Athenäum*"..., p. 137.

250 Cf. Schlegel, F., *Sobre el estudio sobre la poesía griega*, trad. Berta Raposo, Madrid, Akal, 1996, pp. 78 y ss. Al respecto puede verse Abadi, F. y Setton, R., "La figura de Hamlet en la poética de Friedrich Schlegel", en: Rearte, J. y Solé, J., (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad,* Buenos Aires, Prometeo/ Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, pp. 291-301.

Benjamin retoma la idea de Hamlet como tragedia del hombre en moderno en: "Das Dornröschen" (1911), cf. Benjamin, W., *GS* II, 1, pp. 9-12; también en el libro sobre el *Trauerspiel* la figura de Hamlet es analizada en su exceso reflexivo como modelo de la absorción meditativa.

Como puede observarse, esta teoría de los géneros literarios no se reduce a una concepción de la literatura, sino que impregna la concepción romántica del conocimiento y configura, como ha insistido Peter Szondi, una filosofía de la historia. Esto se vincula con el carácter *especulativo* de la concepción romántica de la poética –en tanto ámbito parcial de la estética–, que constituye una ruptura y una innovación absoluta dentro de la historia de la poética (en los dos sentidos indicados por Szondi, en tanto *Lehre der Dichtung* y *Lehre der Dichtkunst*). La poética del Romanticismo y el idealismo –Fichte, Schlegel, Schelling y Hegel– es el comienzo de una poética que ya no busca establecer reglas sino que persigue un *conocimiento* que se satisfaga a sí mismo.[251] El camino hacia esta nueva forma de poética fue allanado precisamente por Kant. Szondi pone de relieve la influencia de Kant en la teoría de los géneros literarios de F. Schlegel, con el objetivo de mostrar que es Schlegel y no Schiller quien aplica de modo más contundente el método del criticismo a la estética. No sin una advertencia previa sobre la necesidad de "guardarse de ver en Schlegel un kantiano ortodoxo", Szondi presenta una lectura de la teoría de los géneros schlegeliana como una "crítica de la razón poética", que se plantea "el problema de las condiciones de posibilidad del concepto mismo de los géneros y de su sistematización".[252] Es decir que Schlegel intentaría deducir la teoría de los géneros a partir de un análisis criticista del concepto de género: "que el conjunto de los géneros no sea contingente sino que esté fundamentado sobre un principio, que sea reductible a un principio, en una palabra, que el conjunto forme un sistema".[253] Para Szondi, esta aplicación de la crítica del conocimiento en sentido kantiano desemboca en las reflexiones de Schlegel en el rebasamiento del sistema de los géneros. Esta apropiación de la filosofía trascendental está orientada entonces a la superación de los límites establecidos por Kant al conocimiento, en el marco de un proyecto que pretende acceder al absoluto precisamente a través del arte.

Unos meses después de anunciar su renovado interés por el Romanticismo temprano, Benjamin se explaya, en una carta del 6 de septiembre de 1917, sobre el concepto de tradición (carta que hemos analizado en la "Primera parte"). Recordemos que allí afirma la tradición como *Medium* de la enseñanza y el aprendizaje, y destaca su carácter conti-

---

251 Szondi, P., *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, p. 13-15.

252 Szondi, P., "La teoría de los géneros poéticos en Friedrich Schlegel", en: *Revista ECO*, Nº 162, Bogotá, pp. 561-591; aquí, p. 562.

253 *Ibid*., p. 566.

nuo (comparable a las olas del mar). Esta concepción de la tradición, ligada a la doctrina religiosa y a la noción de tarea infinita, tiene una clara inspiración en el Romanticismo de Jena. Así como Benjamin concibe las interpretaciones y comentarios de la *Torah* (*Midrash*) como el paradigma de aquel proceso en que se transmite la tradición, Schlegel y Novalis llevan a cabo una operación similar a partir de la Biblia como libro absoluto. En *Ideas* (1800), pregunta retóricamente Schlegel: "¿O hay otra palabra, para distinguir la idea de un libro infinito de la de un libro vulgar, que no sea Biblia, libro por excelencia, libro absoluto?".[254] La concepción de la novela se liga con la idea de un libro que es todos los libros. En una carta a F. Schlegel de 1798, Novalis comenta: "Me escribes a propósito de tu proyecto de Biblia, y yo, en mi estudio sobre la ciencia en general, a propósito de su cuerpo, o sea, a propósito del libro, he llegado también a la misma idea de Biblia, de la Biblia como ideal del libro".[255] Novalis concibe su proyecto de enciclopedia como una Biblia científica. Es evidente que para los románticos no se trata del judaísmo, sino del cristianismo, la religión de la modernidad que ellos oponen al politeísmo griego (y en cuyo marco se da la lucha del protestantismo con el catolicismo, que los determina profundamente; como se sabe, Novalis, y posteriormente F. Schlegel, toman partido por el segundo).[256] Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el cristianismo también era una fuente de inspiración fundamental en las concepcio-

---

254 Schlegel, F., "Ideas", en *Poesía y Filosofía*, trad. D. Sánchez Meca y A. Rábade Obradó, Madrid, Alianza, 1994, p. 162.

255 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs,* ed. por P. Kluckohn y R. Samuel, Stuttgart, Kohlhammer, 1960-1988; aquí vol. IV, p. 262; citado por D'Angelo, *op. cit*., p. 200-201.

256 El texto emblemático al respecto es quizás "La cristiandad o Europa" de Novalis. Antonio Pau afirma: "Aunque *La cristiandad o Europa* trata el mismo tema que *Hacia la paz perpetua* de Kant, publicado muy poco tiempo antes –en 1795–, entre uno y otro texto hay un abismo: el que media entre la Ilustración y el Romanticismo. Kant propugna una alianza de Estados (*Staatenverein*, *Völkerbund*) como camino hacia la paz, y Novalis reduce su ilusión de unidad a Europa. Kant asienta la alianza en el derecho (*Staatenrecht*), y Novalis fundamenta la unidad en la religión", *op. cit*., p. 151. Contra Kant, Novalis afirma hacia el final del ensayo: "Entre las potencias beligerantes no cabe concertar la paz, toda paz es mera ilusión, es un mero armisticio. Es imposible que fuerzas temporales se equilibren a sí mismas, sólo un tercer elemento, a la vez temporal y supraterrenal, puede resolver este cometido". Finalmente pide el retorno de la antigua fe católica contra el protestantismo (cf. Pau, *ibid*., p. 155). Schlegel no quiso publicar este texto en la revista que compartían. Respecto de la relación de Schlegel con el cristianismo, Benjamin afirma en sus cartas que Schlegel observa al cristianismo en un proceso de decadencia: "Wie auch ein solcher stiller Zerfall des Christentums Friedrich Schlegel vor Augen stand, nicht etwa weil er dessen Dogmatik bestritt, sondern weil seine Moral nicht romantisch: das heiβt nicht still und lebendig genug, weil sie

nes de Benjamin. Eso puede observarse desde la importancia de Franz Joseph Molitor en el diálogo de Benjamin y Scholem sobre la cuestión de la doctrina, hasta el significado de las figuras de Felix Noeggerath y Florens Christian Rang (importante interlocutor durante la redacción del libro sobre el *Trauerspiel*, teólogo y pastor protestante, cuyo mesianismo materialista se oponía a la ortodoxia cristiana); pasando por el lugar que tiene en su concepción del mesianismo precisamente el Romanticismo, como mostraremos en esta "Segunda parte". En los últimos años, veremos que el teólogo cristiano Fritz Lieb tuvo también una considerable importancia. En este marco, la recepción de Benjamin de los conceptos de arte y tradición de los románticos, vinculados con la idea de tarea infinita, son ligados al concepto de tradición de la cábala judía; como supo ver Cresto-Dina:

> Se puede captar el pensamiento central de la tesis *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* recordando el uso empático, cabalístico, que los románticos hicieron del concepto de tradición: así como al interior del judaísmo la Cábala representaba originariamente una tradición oral no codificada, inseparable de su subsistir como tradición, así "para los románticos las formas del arte y de la filosofía no son algo fijo y concluido de una vez para siempre, sino que continúan viviendo en la reflexión infinita, en eterna transformación".[257]

La infinitud del proceso de interpretación adquiere en los románticos un carácter místico. En sus fragmentos, Novalis afirma que la meta de una ciencia es su dios, que le permite un *perpetuo mobili*, de modo que el químico busca la piedra filosofal, el filósofo, un primer y único principio, el matemático, una ecuación fundamental, el médico, un elixir de la vida, el político, un Estado libre, una paz perpetua.[258] E inmediatamente escribe, sin ulteriores especificaciones (en el estilo de apuntes programáticos que caracteriza estos fragmentos): "sobre los obstáculos que impiden el cumplimiento de cada una de estas tareas".[259] La tarea no puede cumplirse porque la modernidad ha inaugurado la época de lo infinito. *No sólo en lo práctico, como entendía Kant, sino también en lo teórico.*

---

ihm erregt, männlich (im weitesten Sinne) und letzten Endes unhistorisch erschien", *Briefe*…, p. 138.

257 Cresto-Dina, P., *op. cit.*, p. 8. La cita pertenece a Menninghaus, en *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, p. 217.

258 Cf. Fragmento 132 (IV), en: Novalis, *La Enciclopedia*, trad. F. Montes, Madrid, Fundamentos, 1996, p. 38.

259 *Ibid.*, p. 39.

En medio de estas lecturas de los románticos, y después de la decepción con los escritos de Kant sobre la historia, Benjamin vuelve precisamente al punto en que ya se encontraba: el Romanticismo temprano. Las concepciones románticas de la religión, de la historia, de lo infinito, del lenguaje (incluso de la traducción) y también su teoría de la crítica de arte –pero no únicamente– justifican el interés de Benjamin por la *Frühromantik* en el marco de las mismas preocupaciones que lo condujeron a Kant. Pero sobre todo debe destacarse la concepción romántica de la filosofía, que Novalis puso en las siguientes palabras: "la idea de la filosofía es una tradición misteriosa. En términos generales, filosofía es la tarea *de saber.* Es una ciencia indeterminada de las ciencias, un misticismo del afán de saber, el espíritu de las ciencias, por así decirlo. [...] Pero todas las ciencias están relacionadas unas con otras, luego la filosofía nunca estará completa".[260] La idea de tarea infinita reúne tanto la *unidad* como la *incompletitud*. Esta doble caracterización fue fundamental para Benjamin, quien, como expresa Adorno, aún sosteniendo el rebasamiento de la frontera entre lo condicionado y lo incondicionado, no condujo nunca su pensamiento hacia una afirmación de la totalidad.[261]

En lo que sigue mostramos cómo Benjamin elabora a partir de los románticos tanto una filosofía del arte como una filosofía del lenguaje que contienen los elementos centrales de su teoría del conocimiento redentor. Según sus propias palabras, el abordaje del mesianismo en la tesis fue sólo indirecto, "mediato" [nur mittelbar].[262] Sostenemos que tal mediación se establece gracias al concepto de "criticabilidad" [Kritisierbarkeit] de la obra de arte. Esta noción implica una exigencia de redención en las obras, que consuena con la perspectiva benjaminiana ya esbozada en aquellos apuntes preparatorios sobre el concepto de tarea infinita (en que introducía el concepto de "solucionabilidad"). El concepto de criticabilidad es el elemento central de la fundamentación (y legitimación) del conocimiento de la crítica, que Benjamin reformulará en los escritos inmediatamente posteriores: *Las afinidades de Goethe* (1922) y *El origen del drama barroco alemán* (publicado en 1928, comenzado en 1923). La comprensión de esta cuestión requiere atender a los vaivenes respecto de la relación que se establece entre las obras de arte y el concepto así como respecto de la argumentación sobre los fundamentos de la historicidad de las obras. Con el objetivo de mostrar

---

260 Novalis, *La Enciclopedia*..., p. 44.

261 Adorno, Th., *Noten zur*..., pp. 550-551.

262 *GB* I, p. 208.

que el concepto de *redención* articula las distintas etapas de su concepción de la crítica y guía sus reelaboraciones, nos detendremos en los tres textos mencionados (*El concepto de crítica de arte…*, *Las afinidades…*, *El origen…*), que, como ha indicado Burkhardt Lindner, constituyen la gran serie estético-filosófica de la juventud.[263] El recorrido persigue los siguientes objetivos: a) exponer las razones por las cuales Benjamin sitúa en el concepto romántico de crítica de arte el comienzo de una consideración filosófica de la crítica, mostrando el papel que atribuye a la filosofía de Kant como precursora; b) elucidar la apropiación de la noción romántica de crítica a partir de su relación con la idea de redención y el modo en que esta se inserta dentro del programa general de Benjamin (en ese sentido, mostraremos las continuidades con el proyecto doctoral sobre Kant); c) abordar las objeciones benjaminianas a la teoría romántica del arte explicitadas en *El origen del drama…*, que involucran la recusación de algunos de sus conceptos fundamentales: la reflexión, la autonomía de la forma, el carácter viviente de la obra; d) presentar el concepto de "ideal del problema" de *Las afinidades…* en tanto reelaboración de la noción de "criticabilidad"; e) analizar la noción de "lo carente de expresión" [das Ausdruckslose] –presente también en *Las afinidades…* y que ha sido vinculada por la crítica con lo sublime kantiano– en tanto complemento de la definición de la obra como ruina.

Luego nos dedicaremos a la filosofía del lenguaje de Benjamin, que recibe la influencia del Romanticismo temprano y es desarrollada en el contexto de sus lecturas de F. Schlegel. Veremos que Benjamin incluye en su tesis doctoral una reflexión sobre la *terminología* filosófica como clave de su interpretación de la teoría del conocimiento romántica. El recorrido sigue los siguientes pasos: a) una exposición de la teoría adámica del lenguaje en "Sobre el lenguaje en general…" de 1916, explicando su relación con los requisitos del *Programa* y su afinidad con F. Schlegel, b) un análisis del concepto de *tarea* en la teoría de la traducción (expuesta en "La tarea del traductor"), que permite observar el traslado de la exigencia de redención a una nueva esfera y c) un examen de la teoría del lenguaje nominativo en el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel* (en el contexto de una teoría de las ideas de carácter discontinuo), que permite dar cuenta del concepto de *origen*, otra figura central en la vinculación del conocimiento con la redención.

---

263 Lindner, B., "*Goethes Wahlverwandtschaften*. Goethe im Gesamtwerk" en *Benjamin-Handbuch…*, p. 472.

2. Conocimiento y redención en la crítica de arte

2.1. La interpretación del concepto romántico de crítica de arte: criticabilidad y redención

La concepción neoclásica del arte, según la cual la obra debía seguir reglas determinadas, fue puesta en cuestión enérgicamente por el movimiento de jóvenes escritores alemanes que se llamó *Sturm und Drang*. Entre aproximadamente 1766 y 1785, Herder, Goethe, Lenz, Bürger, Gerstenberg, Heinse, Schiller, entre otros, escribieron obras literarias y textos programáticos que produjeron una revolución espiritual en Alemania.[264] En oposición a la concepción neoclásica, estas figuras exaltaron la poesía popular, la poesía que brota del corazón y la espontaneidad creadora: ideas que hicieron confluir en el concepto de genio creador. Shakespeare fue erigido en el modelo de genio original (gesto que ya había comenzado Lessing) contra los cultores de la poética clasicista que veían en él un "semibárbaro carente de fineza y de gusto",[265] en oposición a Corneille y Racine. Así, el *Sturm und Drang* ha sido portavoz de la recusación del pensamiento normativo, en nombre de una visión del arte que otorga primacía al sentimiento subjetivo. A la universalidad de la norma –importada, y en buena medida mal importada, de Francia por Johann Christoph Gottsched–, se enfrenta la individualidad alemana del corazón, el pueblo y la personalidad.

En su tesis de doctorado, Benjamin lee la disputa del neoclasicismo y el *Sturm und Drang* en términos de una lucha entre un *dogmatismo*, surgido al calor del racionalismo ilustrado, y un *escepticismo*, encarnado en los representantes del *Sturm und Drang* (de entre los cuales a Benjamin interesan muy especialmente las ideas de Goethe). En este contexto, interpreta las ideas estéticas del Romanticismo de Jena como

---

264 Esta revolución espiritual ha sido contrapuesta a la revolución político-social francesa. En Alemania la política estaba reservada a la alta nobleza, y a partir de allí se explica que las ambiciones de estos escritores se circunscribieran a la expresión literaria. La dificultad de la burguesía para acceder a la vida política motivó que muchos de estos jóvenes volcaran sus ansias de cambio a las letras. Estos condicionamientos estamentarios fueron tratados en la literatura del *Sturm und Drang*, por ejemplo en el *Werther* de Goethe. Cf. Korff, H. A., *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, 5 vols., Leipzig, J. J. Weber, 1923-1957, especialmente vol. 1.

265 Ballin, G., *Sturm und Drang. I: Escritos programáticos*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1962, p. 10. Ejemplo de este culto es el célebre texto del joven Goethe "En el día de Shakespeare" [Zum Shakespeares Tag, 1771].

una perspectiva superadora de estas dos posiciones, cuya herramienta fundamental es precisamente su concepto de *crítica de arte*. Y una vez más Kant sienta las bases de la filosofía futura. En el ámbito de la teoría del conocimiento, el concepto de crítica kantiano había superado la antítesis entre dogmatismo y escepticismo. Benjamin afirma que de modo análogo, el concepto romántico de *crítica de art*e resulta superador del "dogmatismo estético de la regla" racionalista y de la posición antitética del *Sturm und Drang*, "escéptica en cuanto a sus efectos"[266] (ya que lleva a la abolición de cualquier fundamentación del juicio sobre las obras). En este sentido, Kant ha "preparado el camino"[267] a los románticos de Jena, quienes colocan por primera vez –sostiene Benjamin– el concepto de crítica en el centro de la filosofía del arte: "sólo con los románticos se afirmó definitivamente la expresión *crítico de arte* [Kunstkritiker] frente a la más antigua de *juez de arte* [Kunstrichter]".[268] Es el criticismo kantiano (como señala Szondi) la condición de posibilidad de una teoría auténticamente cognoscitiva y especulativa del arte.

En cuanto superación de aquellas dos perspectivas, el Romanticismo temprano debe enfrentar el problema de determinar cómo debe ser el discurso de la crítica de arte para que ésta haga justicia a su objeto. Se trata de llevar a cabo una *fundamentación* del género crítico –una metacrítica o filosofía de la crítica– a partir de un análisis de la peculiaridad de la obra artística (la cual va a justificar, en última instancia, la legitimidad de la aproximación). Esta metacrítica recusa, por un lado, la tesis escéptica que impugna la justificación conceptual de toda crítica de arte y, por otro, la concepción que propone juzgar las obras a partir de un sistema normativo *externo* que ignora la singularidad concreta de la obra. En contraste con estas dos posiciones, los románticos postulan una crítica *inmanente*, que parte de la obra y establece sus parámetros a partir de ella.

El concepto a través del cual realizan esta operación de situar a la crítica en el corazón mismo de la obra es, para Benjamin, el de *criticabilidad*. Este principio establece que la obra contiene en sí misma el germen de su crítica y que, por lo tanto, reclama el concepto desde su propia estructura interna. La obra es criticable, con independencia de la crítica. Esto no significa únicamente que sea susceptible de ser criticada

---

266 *GS* I, 1, p. 53. Para las citas de este texto, hemos utilizado en todos los casos la traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque (*El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 2000).

267 *Ibid.*, p. 52.

268 *Ibid.*

sino que refiere, como hemos insistido, a una latencia, una exigencia. La obra no es concebida como el producto de la aplicación de determinadas reglas (neoclasicismo) ni como el mero resultado de una mente genial (*Sturm und Drang*), sino que –como afirma Novalis, citado por Benjamin– "lleva un ideal *a priori* en su seno, una necesidad de existir".[269] Eso posibilita la inmanencia de la crítica. Las resonancias de esta frase de Novalis en el concepto de redención de Benjamin, como exigencia del objeto, explican la recurrencia de esta cita en su obra.[270]

Dicha criticabilidad se debe a una reflexión, que la obra contiene en sí y que se desarrolla –se desenvuelve como un ovillo– en la crítica. La crítica de arte potencia, entonces, esta reflexión presente en la obra y la completa, la mejora, la universaliza. Así, como afirmaba Friedrich Schlegel, poesía y filosofía se unen.[271] Benjamin dedica al concepto de "reflexión" la primera parte de la tesis, partiendo de la caracterización fichteana en la *Doctrina de la ciencia*, que según sostiene resulta fundamental para el desarrollo del concepto romántico de reflexión en el ámbito del arte. Con ello, Benjamin muestra el fundamento gnoseológico del concepto romántico de crítica de arte: "la crítica contiene un momento cognoscitivo; y esto, por lo demás, tanto si se la toma por un conocimiento puro como si se la considera ligada a valoraciones. De tal modo, también la determinación romántica del concepto de crítica de arte ha sido construida enteramente sobre premisas gnoseológicas".[272]

Definida por Benjamin como el "estilo" del pensamiento romántico, la reflexión es, ante todo, el lugar en que se asienta la posibilidad de un contacto directo con lo absoluto. En efecto, la autoconciencia reflexiva, en cuanto relación inmediata del pensamiento consigo mismo, es la salida que encuentra el idealismo ante la encrucijada de la cosa en sí. En el proceso de reflexión el contenido es la forma del pensamiento, el propio acto de pensar. En la medida en que ningún otro contenido detiene el proceso ni es necesario para llevarlo a cabo, el autoconoci-

---

269 Cf.: "Jedes Kunstwerk hat ein Ideal a priori, eine Notwendigkeit bei sich, da zu sein", *ibid*., p. 76.

270 Benjamin ya había citado este fragmento de Novalis en 1915 en "Dos poemas de Friedrich Hölderlin" (*GS* II, 1, pp. 105-106), y se referirá nuevamente a él en *El origen...* (*GS* I, 1, p. 233).

271 Esta tesis se encuentra expresada de diversas maneras en varios pasajes de su obra; véase, por ejemplo, "Conversación sobre la poesía", "Fragmentos del Lyceum" [117], "Sobre el Meister", o "Sobre la filosofía". En este último texto afirma: "Poesía y filosofía son un todo indivisible [...] poesía y filosofía son por completo una misma cosa y se hallan fundidas", *Poesía y Filosofía...*, p. 83.

272 *GS* I, 1, p. 11.

miento puede ser inmediato. Sin embargo, explica Benjamin, la cualidad infinita de la reflexión podría complicar este conocimiento inmediato: la autoconciencia, o el esquema reflexivo que la funda, podría, aparentemente, sumar siempre otro nivel, con lo cual estaría determinada por un regreso al infinito. Fichte resuelve el problema postulando que la autoconciencia no se produce por medio de una reflexión sino que se halla inmediatamente presente en el pensar. Según Benjamin, Fichte "se esfuerza por excluir la infinitud de la acción del yo del dominio de la filosofía teorética para remitirla al de la práctica, en tanto que los románticos tratan justamente de hacerla constitutiva para la filosofía teorética y, con ello, para el conjunto de la filosofía".[273] Este comentario explica en qué sentido el concepto de tarea infinita de Benjamin sigue a los románticos: también él coloca la infinitud, como vimos, dentro del ámbito teorético. La solución del Romanticismo depende aquí de una distinción entre dos tipos de infinitud: la infinitud del proceso [Unendlichkeit des Fortgangs] y la infinitud de la relación [Unendlichkeit des Zusammenhanges].[274] La infinitud del proceso estaría vinculada con un *progreso* infinito del proceso formal de la conciencia que, como vimos, Benjamin recusa y del que pretende separar a los románticos. La infinitud de la relación contrasta con la idea de un proceso formal; la reflexión es concebida por los románticos como creadora, y su despliegue tiene lugar en un ámbito real y viviente. De allí que el pensar sea caracterizado como un "poetizar" o "romantizar", términos con los cuales F. Schlegel y Novalis buscaron dar cuenta de un pensamiento capaz de producir o crear, en cierto sentido, su propia materia. Esta concepción se halla plasmada con vigor en las siguientes palabras de Schlegel, citadas por Benjamin: "Existe un género de pensamiento que produce algo y que, por ello, presenta gran semejanza formal con la capacidad creadora que atribuimos al yo de la naturaleza y al yo del mundo. A saber: el poetizar, que crea en cierto modo su propia materia".[275] El *Medium* de la reflexión no es vacío, y la infinitud de la relación se vincula con las conexiones sistemáticas que se dan en ese ámbito real, una infinitud "cumplida", "plena" [erfüllte] –no vacía–, en la que todo se conecta "en una infinita multiplicidad de modos: *sistemáticamente*, como diríamos hoy".[276] Benjamin interpreta el mesianismo romántico a partir de esta

---

273 *Ibid.*, p. 22.

274 *Ibid.*, p. 26.

275 *Ibid.*, p. 63.

276 *Ibid.*, p. 26 (las bastardillas son mías).

idea de cumplimiento, que aleja el concepto de infinitud de un progreso que se desarrollaría en un tiempo homogéneo, y la vincula más bien con una exigencia positiva de redención. Para ello se apoya en palabras de Charlotte Pingoud, quien afirma que: "Queda desestimado el pensamiento de un ideal de la humanidad que se autorrealiza en la infinitud; se exige el «Reino de Dios» en la Tierra ahora mismo…Perfección en todo punto del existir, ideal realizado en cada etapa de la vida; de esta *exigencia categórica* [kategorische Forderung] procede la nueva religión de Schlegel".[277] Sistema (unidad), exigencia permanente en cada ahora, son los elementos centrales de la concepción de la redención del propio Benjamin. En este sentido, la declaración de Gary Smith que afirma que del tópico de la tarea infinita en Kant quedó *únicamente* la infinitud de la reflexión, soslaya la enorme importancia de ésta en el planteo benjaminiano y su profunda conexión con los intereses que rodearon aquel plan inicial.[278] Esta reflexión infinita constituye, como veremos, el fundamento del concepto de criticabilidad, y por lo tanto del vínculo entre conocimiento y redención.

El postulado de una reflexión en la obra –y no en el sujeto creador– es clave para comprender el carácter objetivo que los románticos de Jena pretendían darle al arte y a la crítica, según la interpretación de Benjamin. Ésta contrasta con una larga tradición que desde Hegel confinó las teorías románticas al subjetivismo, y está motivada precisamente por su propio interés en establecer la crítica de arte como ámbito de conocimiento. El fenómeno de la autoconciencia reflexiva en Schlegel y Novalis no remite a un yo [Ich], como ocurría en el caso de Fichte: para los románticos la reflexión parte de un "sí mismo" [Selbst] y remite al propio pensamiento. En tanto sí-mismos, los objetos y las obras de arte también son centros de reflexión. La crítica, entonces, es equiparada a un "experimento" mediante el cual se activa o potencia un *autoconocimiento* de la obra que permite un "incremento" de su autoconciencia:

> La crítica es algo semejante a un experimento en la obra de arte, en virtud del cual se estimula la reflexión por la que la obra es elevada a la conciencia y al conocimiento de sí misma […] El sujeto de la reflexión es, en el fondo, la obra de arte misma, y el experimento no consiste en la reflexión *sobre*

277 *Ibid*., p. 13 (las bastardillas son mías).

278 Cf. Smith, G.: "All that ultimately remained of this topic [the "infinite task" in Kant], however, was the confluence of the Fichtean and early Romantic concerns with boundlessness of reflection [Unendlichkeit der Reflexion]", *op. cit.*, p. 14.

> una obra […] sino en el despliegue de la reflexión –esto es, del espíritu– *en* la obra.[279]

Dos centros reflexivos, un sujeto y una obra, pueden traspasarse recíprocamente en el *Medium* de la reflexión que, en consonancia con los conceptos de doctrina y de tradición, es concebido como un ámbito continuo. En el *Medium* de la reflexión todas las formas artísticas se conectan recíprocamente en un *continuum* (de aquí la idea de unir todos los géneros, todas las formas, en un único género representado por la novela). El conocimiento consiste precisamente en esa conexión sistemática en el absoluto. Las formas expresan así, según la interpretación de Benjamin, "el principio de un *continuum* de las ideas para la filosofía y el arte".[280] El concepto de forma resulta central para la noción rigurosa de "obra" que, según Benjamin, los románticos introducen en la filosofía del arte: la forma es precisamente la expresión objetiva de la reflexión de la obra, su autolimitación.[281]

Mediante estos procedimientos teóricos, la crítica se diferencia del juicio, de la evaluación del arte. Si bien todo "sí-mismo" puede ser un centro reflexivo, la criticabilidad pertenece sólo a la obra de arte. Se trata del único criterio de distinción entre obras de arte y producciones que no llegan a serlo. No hay ninguna escala de valores, ningún criterio para diferenciar grados de valor entre obras de arte auténticas. En la medida en que son criticables, son obras de arte, y en la medida en que son "malas", esto es, no tienen valor artístico, no se las puede criticar. El carácter no criticable de los productos "malos" indica, como única conducta posible ante los mismos, el silencio:

> el valor de la obra depende única y exclusivamente de la cuestión de si hace posible su crítica inmanente o no la hace. Si ésta es posible, si existe en la obra, por tanto, una reflexión que se pueda desplegar, absolutizar y resolver en el *medium* del arte, se trata de una obra de arte. La mera criticabilidad de una obra representa la evaluación *positiva* de la misma; y esta evaluación no puede ser emitida a través de una investigación particularizada, sino más bien sólo por el hecho mismo de la crítica, pues no existe ningún otro patrón, ningún otro criterio para la presencia de una reflexión salvo *la posibilidad de su fecundo despliegue*, que se denomina crítica. En segundo lugar, esa evaluación implícita de las obras de arte en la crítica romántica es notable por el hecho de que no se encuentra a su disposición ninguna

---

279 *GS* I, 1, pp. 65-66.

280 *Ibid.*, p. 89.

281 *GS* I, 1, p. 74.

escala de valores. Si una obra es criticable, es una obra de arte; en otro caso no lo es.[282]

El término crítica designa aquí un proceso cuya positividad es destacada por Benjamin como rasgo distintivo frente al concepto moderno (que postula una instancia negativa como constituyente de la crítica).[283] El conocimiento tiene su fundamento en una reflexión que es un reclamo positivo, una exigencia, en la obra misma.

Bajo las rígidas formas académicas, Benjamin introduce, subrepticiamente, sus propias consideraciones respecto del mesianismo, que concebía además como la verdadera naturaleza del Romanticismo. En este sentido, resulta elocuente la carta del 7 de abril de 1919 dirigida a Ernst Schoen, en que afirma que su tesis doctoral es apenas "una indicación de la verdadera naturaleza del Romanticismo", la cual consiste precisamente en el mesianismo; el abordaje de esta cuestión, sin embargo, ha sido "únicamente mediato" [nur mittelbar] ("sólo traté la concepción del arte"), debido a las restricciones que le presentaba "la exigida actitud científica" que cuestiona como "inauténtica".[284] En efecto, Benjamin trató de modo indirecto la cuestión del mesianismo: precisamente mediante la noción de "criticabilidad", portadora de aquella exigencia mesiánica. De este modo, el propio concepto benjaminiano de redención puede encontrarse en esta temprana tesis de doctorado. Sostenemos que es en relación con su concepto de redención que debe estudiarse la reivindicación benjaminiana de la noción de "criticabilidad".

En efecto, en su tesis sobre el Romanticismo, la crítica de arte cumple la función de redimir las obras. El proceso se describe de una manera particular, que explica cuál es precisamente la *tarea* de la crítica: en tanto el incremento de la reflexión en la obra es infinito (según Benjamin, por principio), la crítica se erige como el ámbito en que la obra –singular, limitada– se orienta hacia la infinitud del arte. La limitación de la obra reside, como vimos, en su forma, y las distintas formas se reúnen en la forma absoluta del arte: la *idea de arte*.[285] Ésta remite a una *unidad* del

---

282 *GS* I, 1, pp. 78-79 (las bastardillas son mías). Esta idea de Benjamin será retomada luego por Adorno y destacada como un aspecto clave de su teoría estética: "Las obras de arte, especialmente las de máxima dignidad, están esperando su interpretación. Si en ellas no hubiera nada que interpretar, si estuvieran sencillamente ahí, se borraría la línea de demarcación del arte", *Ästhetische Theorie*, *Gesammelte Schriften 7*, Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1996, p. 193 (*Teoría Estética*, trad. Fernando Riaza, Taurus, Madrid, 1986, p. 172).

283 *GS* I, 1, p. 67.

284 *GB* I, p. 208.

285 *GS* I, 1, p. 87.

arte que recibe a la obra en su seno. La poesía universal progresiva y el concepto de poesía trascendental son determinaciones de esta idea, así como la prosa. La prosa tiene una función unificadora, es el suelo de la creación, y por eso la novela pudo erigirse como trans-género supremo. Lo prosaico se vincula con la sobriedad, con lo reflexivo (no extático); bajo esta determinación la idea del arte revela también el aspecto racional del Romanticismo. Por otro lado, el aspecto prosaico de la crítica queda legitimado a través de esta valoración de la prosa, y se convierte en una coincidencia que permite la unión entre ambas, el pasaje espontáneo de la obra a su reflexión crítica. De este modo, la crítica no evalúa ni enjuicia una obra singular, sino que expone la relación de la obra con la idea de arte y, por lo tanto, con las demás obras: nada tiene de función informativa o pedagógica: "no es el crítico el que pronuncia un juicio sobre ésta, sino el arte mismo, en tanto que o bien asume en sí la obra en el *medium* de la crítica, o la repudia".[286] Una vez asumidas –redimidas– por medio de la crítica, las obras son disueltas (destruidas)[287] en la idea.

En la misma dirección interpreta Benjamin el papel de la "ironía" romántica. Según afirma, ésta no destruye completamente la obra sino la ilusión artística, conservando la obra. En ambos casos la obra singular se ve desplazada hacia la idea de arte. Esta interpretación de la categoría de *Ironie*, emblemática del Romanticismo de Jena, difiere de la lectura subjetivista que la entendía como un signo de la libertad del artista.[288] En tanto que no destruye la obra, la ironía de la forma "levanta el velo ante el orden trascendental del arte y lo descubre, junto al inmediato subsistir de la obra en él, como un misterio".[289] Tanto mediante la ironía como mediante la crítica la obra *redime* su relatividad y se eleva al absoluto del arte.

La inserción del concepto romántico de criticabilidad dentro del programa benjaminiano puede explicarse por analogía con el modo en que el concepto de redención es utilizado en otras tres esferas de conocimiento: la filosofía, la traducción, la historia. En cada uno de

---

286 *Ibid.*, p. 80.

287 Una idea positiva de destrucción recorre la obra de Benjamin, en estrecha vinculación con la de redención. Para un análisis de esta cuestión en el ámbito religioso y político, cf. Löwy, M., *Redención y utopía…*, donde el autor releva la presencia del anarquismo en el mesianismo judaico.

288 Benjamin distingue entre una ironía de la materia, en la que se conserva el elemento subjetivo que los críticos habían atribuido a esta categoría, y una ironía formal, a la que da mayor importancia y que constituye parte del giro interpretativo que hace del Romanticismo (cf. *Ibid*., pp. 83-87).

289 *Ibid*., p. 86.

estos ámbitos, la redención se presenta bajo la forma de una exigencia cuya independencia de las respuestas de los hombres es destacada por Benjamin. Como hemos afirmado, esta exigencia recibe, en tanto eje de la problemática mesiánica, diversos nombres en cada esfera: en el caso de la filosofía, los de "solucionabilidad" y origen; en la traducción, el de "traducibilidad", según la cual el lenguaje es traducible más allá de su traducción efectiva; en el ámbito de la historia, la noción de "ahora de la cognoscibilidad" remite al reclamo de redención procedente de las utopías frustradas de las generaciones pasadas. En esta constelación conceptual se inserta el término "criticabilidad", que Benjamin destaca en su interpretación del Romanticismo. El mesianismo es, justamente, la principal premisa que Benjamin comparte con los románticos, y que establece una convergencia entre sus ideas aún después de que Benjamin comenzara a sentir, durante el final de la escritura de la tesis, la necesidad de tomar distancia de sus referentes juveniles.

2.2. Las críticas al concepto romántico de crítica de arte en El origen del drama barroco alemán

Determinar la tarea que Benjamin asigna a la crítica de arte exige precisar aquellos aspectos en que su perspectiva se separa de la teoría del arte del Romanticismo de Jena. Como afirmamos, el proyecto personal de Benjamin avanza mediante sucesivos alejamientos de sus referentes teóricos. Ya en el epílogo de *El concepto…* ("La teoría del arte temprano-romántica y Goethe"), agregado a último momento, puede observarse un distanciamiento de las ideas del Romanticismo y una reivindicación de algunas ideas estéticas de Goethe, presentadas en oposición a aquéllas. Cabe señalar que en la contraposición entre la teoría del arte romántica y la de Goethe, Benjamin ve el punto fundamental de la historia del concepto de crítica de arte.

Si bien Benjamin disiente, en este epílogo, con la concepción goetheana que niega la criticabilidad de la obra (o que concibe la crítica como una práctica pedagógica y exotérica) también defiende aquí varias tesis inspiradas en Goethe, que constituyen un punto de inflexión en su pensamiento, y que luego serán retomadas para formular su propia concepción de la crítica. Éstas son: a) la existencia de una *discontinuidad* entre las obras y entre las ideas, en oposición al *continuum* de las formas artísticas en el *Medium* de la reflexión; b) la defensa de la preeminencia del "contenido" en el arte (vinculada con la recusación de la autonomía de la esfera artística); c) la tesis de que la obra de arte consiste en un *torso*

y no en una totalidad –ligada a la célebre crítica a la noción romántica de símbolo y al carácter "viviente" atribuido por los románticos al *Medium* de la reflexión–. Sobre estas tres cuestiones retorna Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*, donde puede verse documentado no sólo el cambio en sus ideas, sino el modo en que este cambio se dirige contra la estética romántica. En ese sentido, discutimos con aquellos trabajos que enfatizan la persistencia de la influencia del Romanticismo de Jena, y soslayan las rupturas con este movimiento –como el estudio de Márcio Seligmann-Silva–.[290] Las tensiones, y a veces contradicciones, entre los escritos de Benjamin que abordan la cuestión, las modificaciones terminológicas y la oscuridad de sus expresiones hacen que resulte muy complejo establecer una articulación precisa que permita comprender su perspectiva y la evolución de ésta en el tiempo. Como suele ocurrir en otros ámbitos de su filosofía, esta tarea es el único antídoto contra peligrosos malentendidos.

En primer lugar, Benjamin rechaza en la tesis de habilitación la idea romántica de *Reflexion*, oponiéndose a la postulada continuidad de su carácter. Destaca, en cambio, la índole discontinua de las ideas en que habita la verdad; la ignorancia de esta discontinuidad habría extraviado el enérgico intento romántico por renovar la teoría de las ideas.

> No ha sido infrecuente que *la ignorancia de esta discontinua finitud* suya [de las ideas] haya frustrado algunos intentos vigorosos de renovar la teoría de las ideas, que se concluyen por ahora con el de los primeros románticos. En sus especulaciones la verdad asumió, en vez de su genuino carácter lingüístico, el carácter de una *conciencia reflexiva*.[291]

Benjamin sostiene aquí una teoría de las ideas de inspiración platónica, que entiende las ideas como esencias, *realia* en el sentido de la escolástica medieval que defendía la posición de los *universales in re*.[292] Estas esencias presentan una estructura *discontinua*, que describe a partir de la imagen de una constelación de estrellas. (Volveremos sobre esta teoría hacia el final de la sección sobre filosofía del lenguaje.)

---

290 Márcio Seligmann-Silva afirma que Benjamin continuó sosteniendo hasta la obra de los *Pasajes* una concepción de la crítica como *Medium* de la reflexión (*Ler o livro do mundo…*, pp. 191-199). Una vez más, es Adorno quien lee correctamente el problema –a pesar de las voces que hoy se levantan contra su interpretación de Benjamin–: "Entre las ilusiones de las que se desembarazó para no tener que rendirse estaba también la de la figura monadológica, yacente en sí misma, de la propia reflexión..." ("Caracterización de Walter Benjamin", en: Adorno, Th. W., *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 19).

291 *GS* I, 1, p. 218 (las bastardillas son mías).

292 *GS* I, 1, p. 220.

La reflexión es rechazada, entonces, por su vinculación con una esfera eidética continua. En la medida en que la reflexión constituye la piedra angular en que se sostenía la justificación romántica de la crítica de arte inmanente, el fundamento de la criticabilidad, cabe esperar que su rechazo arrastre consigo un cambio significativo en su consideración de la legitimidad de la crítica. Su capacidad de hacer justicia a la obra no podrá sostenerse en un proceso reflexivo –ahora impugnado– que uniría la crítica con la obra, sino que ella deberá hallar una justificación de otra índole, i. e., en el "carácter lingüístico" de la verdad. La reflexión será reemplazada, entonces, por un despliegue del lenguaje formal de la obra que privilegia, ante todo, la exposición de su *contenido*. Benjamin lo expresa de manera explícita al exigir que la crítica encuentre sus criterios "de un modo inmanente, gracias a un despliegue del lenguaje formal [Entwicklung der Formensprache] de la obra en el que se exterioriza su contenido en detrimento de su efecto".[293] Se observa aquí que Benjamin, lejos de erigir la forma en esencia primordial del arte, la concibe como un momento necesario en la exposición del "contenido de verdad".

> El objeto de la crítica filosófica consiste en mostrar que la función de la forma artística es […] convertir en contenidos de verdad [Wahrheitsgehalte], de carácter filosófico, los contenidos objetivos [Sachgehalte], de carácter histórico, que constituyen el fundamento de toda obra significativa.[294]

El contenido de verdad está fuertemente ligado al contexto histórico de la obra. Sándor Radnoti ha subrayado, en este sentido, la importancia de la historia para el concepto benjaminiano de crítica: "para Benjamin […] el contenido de verdad es concebible sólo en el marco de una situación hermenéutica, en el diálogo de la comprensión en que participan el creador, la obra, cualquier persona a la que ésta se dirige, y la totalidad del mundo histórico".[295] Radnoti indica, asimismo, la influencia que ejerció sobre Benjamin la idea de Alois Riegl respecto de la indiferencia metodológica del valor artístico en la historia del arte. En este sentido, puede observarse una temprana desconfianza en la idea de la autonomía del arte, que se vincula con el carácter limitado de la estética romántica. Ya en su tesis de doctorado, Benjamin toma distancia del Romanticismo en tanto movimiento que continuó la senda de la autonomía trazada por Kant:

---

293 *GS* I, 1, p. 225.

294 *GS* I, 1, p. 358.

295 Radnoti, S., "Benjamin's Dialectic of Art and Society", en: *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*, Gary Smith (ed.), Londres, University of Chicago Press, 1989, p. 128.

> [F. Schlegel] aseguró en el ámbito del arte, por el lado del objeto o de la obra, *aquella autonomía* que Kant había conferido a la facultad del juicio en su crítica respectiva. El principio cardinal de la actividad crítica posterior al Romanticismo, la valoración de las obras según criterios inmanentes, ha sido obtenido en razón de las teorías románticas, las cuales, por cierto, *ya no satisfacen plenamente en su forma pura a ningún pensador actual*.[296]

Hacia el año 1800, los románticos pudieron pensar el lugar de constitución del objeto de la crítica como una autorreflexión del arte, pero el siglo XX ya no puede permitirse esta operación. La limitación histórica de la teoría romántica exige pensar nuevos fundamentos filosóficos para aquellos principios suyos que se han mantenido vigentes. En su lúcido ensayo, Jean-Maurice Monnoyer indica la irreductibilidad del conflicto que atraviesa la teoría del arte de Benjamin en su búsqueda de esos nuevos fundamentos: "A medida que él denuncia las variantes más corrompidas de *l'art pour l'art*, se opone en un mismo gesto a la euforia de las posiciones funcionalistas o sociologizantes".[297] Por esto, Svens Kramer sostiene que Benjamin rebasó el concepto de inmanencia.[298]

El lugar que Benjamin otorga al contenido en el arte no es ajeno a su posición respecto de la autonomía. En sus concepciones más tradicionales, la autonomía de la obra no está desligada de cierta primacía de la forma artística. Esto puede verse, por ejemplo, en la concepción romántica de la forma como "autolimitación de la reflexión": la libertad de la obra procede de la ausencia de limitación exterior, en sintonía con el concepto de autonomía en el ámbito práctico.[299] Como señala Monnoyer,

---

296 *GS,* I, 1, p. 72 (las bastardillas son mías). En una carta a Scholem de marzo de 1918 enfatiza esta relación entre la autonomía de la obra de arte en los románticos y la estética kantiana, y afirma a partir de allí que su tarea consiste en demostrar que el concepto de crítica romántico tiene como "presupuesto esencial", una vez más, la estética de Kant: "Die relative Autonomie des Kunst*werkes* gegenüber der Kunst oder vielmehr seine lediglich transzendentale Abhängigkeit von der Kunst ist die Bedingung der romantischen Kunstkiritk geworden. Die Aufgabe wäre, Kants Äesthetik als wesentliche Voraussetzung der romantischen Kunstkritik in diesem Sinn zu erweisen", carta del 30 de marzo de 1918, *Briefe* 1…, p. 180.

297 Monnoyer, J. M, "Philosophie de la critique et teneur de vérité", *Walter Benjamin. Critique philosophique de l' art*, R. Rochlitz y P. Rusch (eds.), París, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 115-141; aquí, pp. 135-136.

298 Kramer, S., *Walter Benjamin zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2003, p. 47.

299 Sobre la relación entre el concepto de forma artística y la autonomía en la estética idealista, véase Bürger, P., *Crítica de la estética idealista*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1996, pp. 187-189.

la autonomía de la obra de arte conlleva para Benjamin "la pérdida de la intuición de los contenidos concretos".[300]

Por último, el libro sobre el *Trauerspiel* recusa otro aspecto de la concepción del arte de F. Schlegel: el carácter "viviente" del absoluto que es determinado como arte. Benjamin, por el contrario, concibe la obra de arte como una ruina y la crítica, en consecuencia, como un proceso de "mortificación" [Mortifikation]: "no se trata, por tanto, a la manera romántica, de un despertar de la conciencia en los vivos, sino de un asentimiento del saber en las obras, que están muertas".[301] La crítica toma el lugar de un saber sobre algo ya perimido; no consiste, desde luego, en matar o destruir el arte, sino en concebir el conocimiento de la obra como histórico, penetrado por la fugacidad del objeto y, por lo tanto, por su muerte. La noción de ruina procede de aquella concepción de la forma artística según la cual ésta procesa contenidos históricos y los convierte en contenido de verdad filosófico.

> Esta transformación de los contenidos objetivos en contenido de verdad hace que la pérdida de efectividad sufrida por una obra de arte (y debido a la cual de década en década disminuye el atractivo de sus antiguos encantos) se convierta en el punto de partida de un renacimiento en que toda belleza efímera cae por entero y la obra se afirma como ruina. En la estructura alegórica del *Trauerspiel* barroco siempre se han destacado claramente tales formas reducidas a escombros que son características de la obra de arte redimida.[302]

La estructura alegórica del drama barroco alemán, determinada por la fragmentación, tiene con la ruina una relación cardinal; "las alegorías son, en el dominio del pensamiento, lo que las ruinas en el dominio de las cosas".[303] Benjamin intenta rescatar la alegoría de su desestimación en las estéticas clasicista y romántica (e incluye aquí a Hermann Cohen), que la relegaron en favor del símbolo. Este rescate es también de la naturaleza que contempla el alegorista, atravesada por la transitoriedad, la decadencia y la desintegración. La muerte, afirma Benjamin, "socava profundamente la línea de demarcación entre *physis* y significado"[304], y por ello la alegoría implica, en el contexto de secularización y de vaciamiento de la trascendencia, el vaciamiento de los

300 Monnoyer, *loc. cit.*, pp. 118-119.

301 *GS* I, 1, p. 357.

302 *Ibid*., p. 358.

303 *Ibid*., p. 354.

304 *Ibid*., p. 343.

signos y la arbitrariedad en su relación con las cosas. En contraposición, el símbolo busca la síntesis perfecta entre significado y significante, y con ello se erige como figura de la reconciliación y la totalidad. La naturaleza del símbolo es orgánica, viviente; la de la alegoría, petrificada, desmembrada, fragmentaria, atestada de aquellos signos que se han vaciado. Sin embargo, en esta fragmentación y esta transitoriedad observa Benjamin precisamente una indicación del mundo redimido. En el teatro barroco, en que la historia es expuesta como sufrimiento del mundo y catástrofe, esa misma transitoriedad se convierte en signo (en alegoría) de la redención. Así la calavera, emblema de la transitoriedad del poder terrenal y de la vanidad humana, en que se plasma "todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido", expresa también "plenamente y como enigma, la historicidad biográfica de un individuo",[305] o si se quiere, como afirma la cita de Benjamin de von Lohenstein: "Si cuando el Altísimo viene a levantar la cosecha de las tumbas/ Entonces yo, una calavera, me transformaré en el rostro del ángel".[306]

Ya en el año 1919, inmediatamente después de la tesis de doctorado, Benjamin se aboca a una exposición de su propio concepto de crítica: éste implica la reelaboración del concepto de criticabilidad a la luz de su concepción del contenido de verdad de la obra y el carácter mortificador de la crítica. Pero debe tenerse en cuenta que estos distanciamientos de la teoría romántica que hemos indicado dejan intactos dos puntos: i) el carácter redentor de la crítica y ii) la legitimidad, o mejor dicho, la necesidad de la "crítica" en tanto aproximación conceptual a las obras de arte.

2.3. *El concepto de crítica en* Las afinidades electivas de Goethe*: contenido de verdad*

Precisamente en el tiempo que medió entre la entrega de su tesis doctoral (1919) y el comienzo del proceso de escritura de su fallida tesis de habilitación (1923), Benjamin estuvo abocado a la elaboración de un texto crítico sobre *Las afinidades electivas* de Goethe.[307] Se ha afirmado que este escrito continúa de algún modo la teoría expuesta en la tesis

305 *Ibid.*, p. 343.

306 *Ibid.*, p 406.

307 El tiempo de escritura de este ensayo se colige, de modo inexacto, de sus cartas. Hacia 1922 habría terminado el trabajo, pero continuó las correcciones años más tarde, ya comenzada su publicación parcial en la *Neue Deutsche Beiträge* en 1924, con el consen-

doctoral, en la medida en que intenta iluminar la obra desde sí misma –el punto de partida no es otro que la novela de Goethe–, y por lo tanto pone en práctica el principio de inmanencia de la crítica.[308] En este sentido, no debería perderse de vista el hecho de que el concepto de crítica aquí esbozado difiere del romántico y consuena, en cambio, con las críticas al Romanticismo que hemos señalado. Así, su estudio ayuda a completar la temprana concepción de la crítica de arte, con sus constantes, variaciones y tensiones. A pesar de que la recepción de la obra de Benjamin lo haya condenado a un lugar marginal, este escrito intermedio es con todo derecho el tercero de la gran serie estético-filosófica de su juventud.

En una carta dirigida a Scholem, escrita durante la redacción del ensayo, Benjamin declara que éste consiste en una "crítica ejemplar", que debe servir de introducción a ciertas exposiciones puramente filosóficas.[309] En definitiva, se trata una vez más de intentar una *fundamentación* de la crítica, tras las huellas de la *justificación del conocimiento* como problema filosófico principal, que conduce una vez más a la noción de redención.

Esta nueva fundamentación establece, en primer lugar, que la crítica consiste en la búsqueda del contenido de verdad [Wahrheitsgehalt] de la obra de arte. Su punto de partida reside en el contenido objetivo [Sachgehalt] de la obra: los *realia* o contenidos concretos que, de acuerdo con la metáfora de Benjamin, constituyen las cenizas de la hoguera, de la que parte el crítico en busca de la llama (el contenido de verdad). Las obras más duraderas son aquellas "cuya verdad está más profundamente enraizada en su contenido objetivo",[310] es decir, en su tiempo histórico. El modo en que la crítica procede en su búsqueda es explicado por Benjamin con la siguiente imagen:

> Supóngase que uno conoce a una persona que es bella y atractiva, pero reservada, porque lleva un secreto. Sería reprochable querer penetrar en ella. Pero es muy lícito investigar si tiene hermanos, y si su naturaleza tal

---

timiento de Hugo von Hofmannsthal. El texto completo fue publicado recién después de la muerte de Benjamin.

308 En este sentido afirma Bernd Witte: "El trabajo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe satisface de una manera paradigmática las exigencias que Benjamin había formulado para la crítica en su tesis", *Walter Benjamin. Una biografía*…, p. 58. También Burckhardt Lindner: "*Goethes Wahlverwandtschaften* nimmt den Anspruch der philosophischen Kunskritik, den die Dissertation rekonstruiert und erneuert hat, wieder auf, ohne daβ damit eine direkte Applikation frühromantischer Theoreme intendiert wird", "*Goethes Wahlverwandtschaften*... ", en: *Benjamin-Handbuch*..., p. 475.

309 *GS* I, 3, p. 812.

310 *GS* I, 1, p. 125.

> vez puede aclarar en algo lo enigmático del extraño. Absolutamente de esta manera investiga la crítica a los hermanos de la obra de arte. Y todas las obras auténticas tienen sus hermanos en el ámbito de la filosofía.[311]

La comparación ofrece, por un lado, una respuesta a las posturas anti-intelectualistas, susceptibles a una presunta violencia de la crítica. Pero por otro lado, rechaza una vez más la *pregunta* directa. La crítica no debe vulnerar el secreto de la obra; su procedimiento consiste, en cambio, en un "rodeo", término que define al método filosófico en *El origen…*: ella debe rastrear la verdad de la obra a través de su parentesco con la filosofía. La operación consiste, una vez más, en una suerte de compromiso entre el anti-intelectualismo escéptico y el racionalismo neoclasicista. Según se ponga el énfasis en las objeciones a uno u otro de estos polos, puede hacerse una lectura más o menos intelectualista de Benjamin.

El *parentesco* como clave de la relación entre la obra de arte y la filosofía implica que la crítica debe atravesar un camino que se dirige a la obra indirectamente; así, la crítica filosófica conserva su legitimidad en la medida en que no es enteramente ajena a la obra, sino que tiene con ella un vínculo de familiaridad. Para explicar el carácter de este parentesco, Benjamin utiliza el concepto de "ideal del problema" [Ideal des Problems], que hemos introducido brevemente, por su conexión con la idea de sistema y de doctrina, en la "Primera parte". En sintonía con la noción de "solucionabilidad" de la tarea, este concepto designa una pregunta virtual, que en rigor no puede plantearse, y que tiene por respuesta a la filosofía como unidad o sistema. Sin ser preguntas, las obras de arte son configuraciones que tienen una profunda afinidad con esta pregunta virtual. La tarea de la crítica de arte consiste, entonces, en promover la manifestación del ideal presente en la obra, para que ésta muestre la capacidad del contenido de verdad de presentarse como supremo problema filosófico. Se trata de exponer la configuración del enigma y no de resolverlo, ni siquiera de formularlo. La crítica debe detenerse ante la formulación "por veneración a la obra, pero muy igualmente por respeto a la verdad".[312]

Así, este concepto de "ideal del problema" alude no sólo a la formulación del contenido de verdad, sino más bien a su "formula*bilidad* virtual"

311 *Ibid*, p. 172.

312 *GS* I, 1, p. 173.

[virtuelle Formulier*barkeit*],[313] es decir, a la capacidad del contenido de verdad de ser formulado. Pero no se trata sólo de una capacidad sino también de una necesidad, tal como expresa este sufijo en diversas categorías centrales de la obra benjaminiana. El carácter formula*ble* del problema de las obras de arte marca la exigencia de redención. Benjamin expresa del siguiente modo la relación entre la verdad y la exigencia de las obras: "la verdad en una obra se podría conocer no como indagada [erfragt], pero sí como exigida [erfordert]".[314] De este modo, esta noción de exigencia fundamenta la posibilidad de referirse legítimamente a la verdad en las obras. Es el mundo objetivo –al que pertenece la obra– el que presenta esta exigencia de redención y el que, por lo tanto, justifica el uso de la noción de verdad: "sólo hay verdad en los objetos, así como la verdad reside en la objetividad [Sachlichkeit]".[315]

El lugar otorgado al objeto explica la oposición de Benjamin a la "concepción biográfica tradicional" de la crítica, representada en este ensayo por el *Goethe* de Friedrich Gundolf, que busca en la vida del artista el fundamento del juicio sobre la obra. Benjamin la llama πρώτον ψέυδος [falsificación primigenia] del método. Perteneciente al objeto, la verdad de la obra no puede hallarse contenida en la vida del artista, que, por el contrario, obstruye el camino a la crítica. En cambio, afirma que "la obra debe estar decididamente en primer plano [...] la única conexión racional entre creador y obra consiste en el testimonio que ella da de él".[316] En este sentido, la obra puede echar luz sobre la vida, pero no a la inversa. Benjamin opone de este modo su concepción filosófica a la perspectiva de Gundolf, quien realiza una mitificación de la vida de Goethe. Para Benjamin, mito y verdad se excluyen recíprocamente.[317]

En la medida en que el reclamo del mundo objetivo se afirma más allá de que el sujeto lo atienda, se crea un espacio –llamado aquí "virtual"– de latencia. Así, el concepto de "formulabilidad virtual" implica una reelaboración de la noción de criticabilidad. Ambas categorías respon-

---

313 *Ibid*. La versión castellana que hemos estado citando, la excelente traducción de Graciela Calderón y Griselda Márico, traduce "Formulierbarkeit" por "capacidad de formulación". Elegimos esta otra ya que intentamos mostrar que este concepto forma parte de la serie de categorías terminadas con el sufijo –barkeit, cuya relación con la exigencia de redención explicamos en este trabajo.

314 *Ibid.*.

315 *Ibid.*, p. 162.

316 *Ibid.*, p. 155.

317 *Ibid.*, p. 162. Vale la pena subrayar la crítica al mito en los escritos de Benjamin, así como el aspecto ilustrado de esta oposición entre mito y verdad filosófica, en contra de las lecturas romantizantes de su obra.

den, en efecto, a los mismos principios teóricos: no sólo subrayan esta independencia del sujeto y la legitimidad de la aproximación conceptual a la obra, sino que remiten la cuestión de la crítica a la redención. Por otro lado, esta modificación terminológica se corresponde también con una variación conceptual: mientras la criticabilidad romántica suponía una *unidad continua* de las formas artísticas, el ideal del problema entiende la obra como fragmento dentro de la *pluralidad discontinua* del ámbito artístico.

2.4. El concepto de crítica en Las afinidades electivas de Goethe*: lo carente de expresión*

Hemos visto que en *El origen*... Benjamin establece como tarea de la crítica la mortificación de la obra. En *Las afinidades*… elabora un concepto complementario de aquél: lo carente de expresión [das Ausdruckslose], que refiere a una "fuerza crítica" [kritische Gewalt], presente en la obra, que paraliza la vida de ésta y la muestra detenida en un instante. Se trata de una *interrupción* del movimiento vital de la obra, en que se produce una cesura en lo expresado, es decir, en el aspecto fenoménico de la obra. Así, se revela la existencia de un vínculo de la obra con un determinado silencio. En la tragedia griega, Benjamin indica la presencia paradigmática de este poder de "lo carente de expresión", perceptible en el enmudecimiento del héroe. También en su comentario de un análisis que hace Hölderlin de Edipo (así como en un análisis de sus himnos), se refiere, en este sentido, al concepto de "cesura" [Cäsur], cuyo alcance amplía desde el ámbito de la tragedia al arte en general. La cesura se entiende aquí precisamente como la caída de toda expresión que cede el lugar "a un poder que es, dentro de todos los medios artísticos, carente de expresión", un poder capaz de "cortar la palabra" a la armonía de la obra.[318]

En un escrito clave entre los estudios especializados, Winfried Menninghaus lleva a cabo una lectura del concepto de lo carente de expresión que lo inserta en la larga tradición que, desde Pseudo-Longino hasta Hegel –y pasando por Addison, Dubos, Schiller, Burke y Kant– trató el concepto de lo sublime dentro del ámbito de la estética.[319] Según su

---

318 *GS* I, 1, p. 182.

319 Menninghaus, W., "Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin" en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. La visión latinoamericana*…, pp. 37-56. Esta interpretación fue continuada luego por otros autores, que han perseguido especialmente la huella de una posible similitud

interpretación, la noción benjaminiana de lo carente de expresión sería una prolongación de la reflexión sobre lo sublime. El parentesco estaría dado por cierto carácter privativo o negativo sugerido por ambas nociones. En efecto, en el emblemático tratamiento de Edmund Burke (*Una indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y de lo bello*, 1757), los elementos que despiertan en nosotros el sentimiento de lo sublime poseen un carácter privativo: la vacuidad, la oscuridad, la soledad, el silencio. El terror delicioso de lo sublime se vincula, en última instancia, con la idea de algún tipo de privación y en su grado máximo, con la muerte, privación de la vida. En sintonía con ello –y más allá de las obvias diferencias entre la estética fisiológica de Burke y la trascendental de Kant–, la caracterización kantiana coloca la genésis del sentimiento de lo sublime en la imposibilidad de la imaginación de exponer las ideas de la razón, es decir, de representárselas. A partir de esta incomodación entre imaginación y razón, de la privación de la libertad de la imaginación por sí misma, se despierta en nosotros el sentimiento de nuestra determinación suprasensible. Nuestra imaginación muestra en lo sublime sus límites y su inadecuación a nuestras ideas: "El sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para la consecución de una idea, que es para nosotros ley, es *respeto*".[320] Como el mismo Kant lo notara, lo sublime se vincula con el segundo mandamiento del Antiguo Testamento, que prohíbe la producción y la adoración de las imágenes: "Quizá no haya en el libro de la ley de los judíos ningún pasaje más sublime que el mandamiento: «No debes hacerte ninguna imagen tallada ni alegoría alguna, ni de lo que hay en el cielo, ni de lo que hay en la tierra, ni de lo que hay debajo de la tierra…, etc.». Ese solo mandamiento puede explicar el entusiasmo que el pueblo judío, en su periodo civilizado, sintió por su religión, cuando se comparó con otros pueblos o aquel orgullo que inspira el mahometismo".[321] Kant retornaría aquí, una vez más, como aquel "Kant judío" de Cohen, que a partir de lo nouménico y lo carente

---

entre el concepto benjaminiano de "lo carente de expresión" y lo sublime kantiano. Así ocurre por ejemplo en los siguientes escritos de Imaculada Kangussu y Olgária Matos, respectivamente: "Walter Benjamin e Kant I. Inexprimivel: a herança do «sublime» na filosofia de Walter Benjamin", en: *Leituras de Walter Benjamin*, Márcio Seligmann-Silva (comp.), FAPESP/AnnaBlumme, San Pablo, 1999, pp. 147-156; y "Walter Benjamin e Kant II. *Twilight zone*: o lugar da beleza en Kant & Benjamin", *ibid*., pp. 157-168.

320 Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, *Werkausgabe* X, Wilhelm Weischedel (ed.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996, p. 180. Aquí utilizamos la traducción de Manuel García Morente, en: Kant, I., *Crítica del Juicio*, México, Porrúa, 1997, p. 257.

321 *Ibid*., p. 257. La cita se repite en diversos pasajes de la Biblia, por ejemplo en Éxodo, 20, 4: "No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás".

de representación se abre paso tanto en la moral como en la estética. Según Menninghaus, esta ausencia de la imagen de Dios se presenta ya en Kant como una expresión depurada de una estética de lo sublime, que permite construir la trama en que puede inscribirse "lo carente de expresión". Su tesis sostiene que Benjamin *actualiza este mandamiento* aplicándolo a diversas esferas (el arte, el lenguaje, el cuerpo humano, la fantasía y el color): Benjamin "reformuló [este mandamiento] en un precepto que no sólo es el respeto a la divinidad sino la *producción activa de la ausencia de imagen*. Lo reformuló como la acción de *interrumpir* la fenomenalidad estética".[322] Pero antes de discutir esta tesis, es necesario ahondar en la cuestión.

No debe pensarse que Benjamin concibe el aspecto fenoménico como un obstáculo para acceder a la esencia de la obra. Por el contrario, el carácter apariencial de la obra, el velo [die Hülle] es esencial, y no debe ser quitado por la crítica, ya que la belleza de la obra reside en su ser velada. También en estrecha relación con este velo se encuentra el movimiento vital de la obra. De este modo, Benjamin vincula la bella apariencia con la vida de la obra de arte y establece una ley según la cual "en una configuración de la apariencia bella, la apariencia es tanto mayor cuanto más viva aparece la configuración"; según Benjamin esta ley permite determinar nada menos que "la esencia y los límites del arte".[323] Es así que se establece una suerte de límite entre el arte y la vida; un límite, no como una frontera que impide absolutamente la conexión entre ambos, sino en el que ambos lados alcanzan a tocarse: la obra debe *rozar* la vida.[324] Por otro lado, este límite del arte (la vida) determina también su esencia: el arte no existe sin su velo, sin el carácter apariencial que tiene en la vida su fundamento. Si la violencia crítica destruyera la apariencia, no estaríamos frente a una obra de arte. Lo carente de expresión indica una tensión que distingue, por ejemplo, la palabra poética de la no poética, un resto en la obra que no es absorbible por la crítica. En ese sentido, la tarea de la crítica es hacer justicia al misterio de la obra. Desde luego, el velo no agota la obra ("lo bello no es ni el velo ni el objeto velado, sino el objeto en su velo"[325]). Con este marco conceptual, se comprende que Benjamin otorgue a la cesura el objetivo de *evitar la fusión de la apariencia y la esencia en la obra*. La crítica no

322 Menninghaus, W., "Lo inexpresivo…", p. 38.
323 *GS* I, 3, p. 832.
324 *GS* I, 1, p. 194.
325 *GS*, I, 1, p. 195.

debería intentar eliminar lo fenoménico –ya que despejar la apariencia sería develar el secreto de la obra– pero sí debe impedir que se confundan ambos planos. Cabe recordar aquí la prohibición establecida en el *Programa* de 1917 de "mezclar" el ámbito de la experiencia con el de la libertad, la "rigurosa distinción" entre naturaleza y supranaturaleza (que Adorno remitía a la lectura benjaminiana de Kant). En este sentido, en una carta a Herbert Blumenthal de 1916 Benjamin destaca la etimología de la palabra "Kritik", el verbo griego *krinein*, y afirma que la tarea de la crítica de arte consiste en discriminar, discernir, lo auténtico [das Echte] de lo inauténtico mediante la destrucción de su objeto.[326]

Este desarrollo de la cuestión de la vida y la muerte puede articularse sin dificultad con la tesis planteada en *El origen*... que sostiene que la obra debe concebirse como una ruina. Una ruina consiste, antes que nada, en un fragmento de algo que tuvo su plenitud en otros tiempos, en los que funcionaba como parte de una totalidad. En consonancia con esta idea, la cesura del poder crítico realiza precisamente la operación de destruir la apariencia *de totalidad* de la obra –la bella apariencia no es, finalmente, sino esa ilusión de totalidad– y convierte la obra en un *torso*. Lo carente de expresión "desarticula lo que en toda apariencia bella perdura como herencia del caos: la totalidad falsa, engañosa (la absoluta). Sólo lo carente de expresión completa la obra, la desarticula convirtiéndola en imperfecta, en fragmento del mundo verdadero, en torso de un símbolo".[327] El torso remite al símbolo, pero desde su naturaleza fragmentaria.

Ni viva ni muerta, la obra de arte habita un espacio intermedio: en la medida en que roza la vida, señala hacia una totalidad; en la medida en que no está viva, señala el carácter aparente y quebrado de esa totalidad. En este sentido, Benjamin afirma que la "muerte tiene el poder de desnudar";[328] esta desnudez remite a la capacidad de mostrar la historicidad de la obra, de quitarle su aspecto falsamente totalizador y atemporal, de exhibir en ella la temporalidad humana. Así como la apariencia aparece ligada al cuerpo vivo, lo carente de expresión se vincula con el cadáver, con el cuerpo desmembrado. La muerte desacraliza la obra; aquí no irrumpe la trascendencia como eternidad, sino como

---

326 *GB* I, pp. 348-349. Este sentido de la palabra "crítica" es aquel que Benjamin utiliza, en un contexto por completo diferente, en "Para una crítica de la violencia" (1921), donde no se trata de "reprobar" la violencia sino de distinguir entre la violencia divina y la violencia del derecho.

327 *GS* I, 1, p. 181.

328 *Ibid.*, p. 197.

desenmascaramiento de la eternidad. Por eso, la inserción del concepto de lo carente de expresión en la tradición de lo sublime no hace verdadera justicia a la propuesta benjaminiana. Utilizar el término sublime como sinónimo de lo carente de expresión –tal como ocurre en este escrito de Menninghaus– no hace más que distorsionar el sentido profundo de la operación de Benjamin. La interpretación de Menninghaus se apoya en parte en el hecho de que ambos conceptos –lo sublime y lo carente de expresión– se contraponen a lo bello, caracterizado por el orden y la armonía. Pero Benjamin introduce el concepto de lo carente de expresión precisamente porque entiende que lo sublime no es una alternativa adecuada al concepto de lo bello. No solo porque –como observa Menninghaus– lo sublime se vincula con el movimiento, y lo carente de expresión con la inmovilización; o por el vínculo tradicional de lo sublime con la ilusión y el engaño de los artilugios retóricos. A estas diferencias debe sumarse otra, en directa relación con la problemática de la muerte: lo sublime consiste –desde su misma etimología– en una *elevación*, en que el sujeto toma contacto con una esfera trascendente; en Kant, con lo suprasensible. Por el contrario, en el tratamiento benjaminiano de lo carente de expresión, la muerte desnuda esa trascendencia, la hace *descender* a su carácter terrenal, frágil, fragmentario, histórico. Lo sublime, en realidad, no resulta –para Benjamin– un concepto suficientemente crítico de la totalidad. Benjamin propone una categoría nueva: lo sublime se encuentra demasiado ligado al *éxtasis* y al misterio que eleva hacia la trascendencia. Lo carente de expresión, en cambio, busca constituirse como figura de la *sobriedad*, que interrumpe cualquier conmoción y hace del poder crítico una fuerza discreta, de discriminación, que permite pensar la historia.[329]

2.5. Observación final

Si en el cuerpo central de su tesis doctoral Benjamin comenzaba suscribiendo las tesis centrales de los románticos de Jena y afirmaba que el Romanticismo había superado al *Sturm und Drang*, sobre el final del texto, su interpretación indica las limitaciones tanto de los románticos como de Goethe para abordar los grandes problemas estéticos: Goethe no ha comprendido filosóficamente el problema de la forma artística y la ha reducido a la noción de estilo, además, ha negado la crítica de

---

329 Esta discusión con Menninghaus la hemos elaborado más extensamente junto a Luciana Espinosa en un artículo escrito en co-autoría, "La muerte en la estética temprana de Walter Benjamin", *Ágora. Papeles de Filosofía*, en prensa.

arte como asunto de la filosofía del arte; por su parte, los románticos no han logrado comprender el problema del ideal del arte, que hace a su contenido, y han eliminado el carácter de "torso", de fragmento de las obras, a través de un concepto de forma entendido como forma viva. De este modo, Benjamin plantea que la tarea de la filosofía del arte que le es contemporánea consiste en formular correctamente el problema de la forma y el contenido, algo que ni los románticos de Jena ni Goethe habían podido llevar a cabo. Ya no se trata de plantear el problema de la forma y el contenido como "sustratos de la obra empírica", sino como "diferenciaciones *relativas* en ella a las diferenciaciones necesarias y puras de la filosofía del arte".[330] Así, busca elaborar una nueva síntesis productiva a partir de la disputa de fondo entre ambas filosofías del arte.

Como ha señalado la bibliografía especializada –y como se puede colegir a partir de los temas a los que ha dedicado su atención–, la preocupación de Benjamin por el *concepto* de crítica de arte, por su legitimación y por otorgarle un estatus filosófico, es fundamental especialmente durante su juventud.[331] Hemos visto que dentro de este periodo acotado (1919-1925) la justificación de la crítica de arte sufre transformaciones. Estas fueron examinadas particularmente en la ambivalente relación que Benjamin sostuvo con el Romanticismo de Jena. Discernir los elementos de este movimiento que Benjamin ha rechazado de aquellos que se ha apropiado ha sido el camino que recorrimos en pos de una comprensión de su concepción de la crítica en tanto esfera del conocimiento, y de la exposición de sus vínculos con la idea de redención.

La influencia positiva del Romanticismo temprano en el concepto benjaminiano de crítica de arte se funda en motivos no carentes de significación. La autoridad que Benjamin buscaba otorgar a la crítica de arte tenía en aquella concepción romántica un modelo. Cuando planeaba realizar la revista *Angelus Novus* (1922) –proyecto que nunca

---

330 *Ibid.*, p. 117.

331 Cf. Pulliero, M., *Le desir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la* Bildung *allemande*, París, Bayard, 2005; Palmier, J. M., *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, París, Klincksieck, 2006; Speth, R., *Wahrheit & Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991; Rochlitz, "Sur la philosophie comme critique littéraire: Walter Benjamin et le jeune Lukács", *Revue d'Esthétique*, núm. 1, París, 1981 y *Le désenchantement de l'art...*; Steiner, U., *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989; Witte, B., *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*, Stuttgart, Metzler, 1976; R. Rochlitz y P. Rusch (eds.), *Walter Benjamin. Critique philosophique de l'art*, París, Presses Universitaires de France, 2005, entre otros.

llegó a plasmarse–, la mítica revista romántica *Athenäum* se presentaba a sus ojos como un ejemplo a seguir. El espíritu del crítico literario que Benjamin aspiraba a ser según sus propias aserciones tenía como referentes principales a Friedrich Schlegel y a Novalis. Ellos habían dado a la crítica aquel sentido filosófico, cognoscitivo, especulativo e histórico. Con ellos la crítica había accedido, para Benjamin, al auténtico conocimiento (lejos del dogmatismo y el escepticismo), y se había vinculado a su vez con una visión mesiánica de la historia. Puede decirse que, de algún modo, Benjamin ofrece una lectura peculiar de la idea schlegeliana sobre la convergencia entre poesía y filosofía. Se trata de una interpretación intelectualista que subraya no el carácter artístico de la crítica, sino el carácter filosófico de la obra. La filosofía no debe transformarse en arte, sino conservar su relación con el conocimiento y la verdad:

> La belleza que perdura constituye un objeto de saber. Y aunque cabe preguntarse si la belleza que perdura aún debería seguir llamándose belleza, lo que sí es cierto es que no hay nada bello que no encierre algo digno de ser sabido. La filosofía no debe ni siquiera poner en duda su propia capacidad para reanimar la belleza de las obras. «La ciencia es tan poco capaz de provocar un goce estético ingenuo como los geólogos y los botánicos de suscitar la sensibilidad necesaria para apreciar un paisaje bello» (Petersen): esta afirmación es tan incorrecta como erróneo el símil encargado de reforzarla. El geólogo y el botánico pueden muy bien llevar a cabo lo que esta frase les niega. Pues cierto es que, sin una aprehensión [Erfassen] al menos intuitiva de la vida del detalle a través de la estructura, todo impulso hacia lo bello se queda en una mera ensoñación.[332]

Así, esta lectura afirma la conexión intrínseca entre poesía y filosofía sin negar a cada ámbito características específicas: lejos de la fusión de las esferas, la diferencia entre ellas conlleva una dialéctica en cierta medida paradójica –tal como expresa el carácter informulable de la pregunta a la que remite el ideal del problema–.

Por otra parte, en las críticas de Benjamin a la teoría romántica del arte –particularmente en la impugnación del carácter viviente y totalizador de la obra– está contenido nada menos que el nervio de su proyecto filosófico y político. Tal como muestra Terry Eagleton, la reivindicación de Benjamin de la escritura alegórica barroca –a partir de una teoría del sentido que hunde sus raíces precisamente en la muerte– tiene como objetivo la desmitificación de la ideología estética del símbolo, del "fetichismo de lo «orgánico» [...] que informa la crítica alemana romántica

---

332 *GS* I, 1, pp. 357-358.

que Benjamin valientemente desafía".[333] En esta dirección, Benjamin lee la primacía de la forma respecto del contenido como una cuestión que expresa el compromiso del Romanticismo con la falsa totalidad ("la forma es la ley por la cual lo bello se liga a la perfección y la totalidad"[334]). Además, las diferencias con el Romanticismo conducirán a una ruptura con el *continuum* de la reflexión, y una reivindicación cada vez más acentuada de la figura de la *interrupción*. En la caracterización de lo carente de expresión encontramos la primera aparición sistemática de esta noción que determina de modo contundente la concepción del conocimiento redentor en la filosofía tardía de la historia (como se verá en la "Tercera parte"). En efecto, en la idea de interrupción convergen la tarea del crítico y la del historiador. Sin embargo, el concepto de imagen cumple una función variable en las esferas de la estética y la historia: en el caso de la teoría estética, la fuerza crítica de la obra es descripta como una interrupción de la fenoménico y es vinculada con la prohibición de imágenes; en el caso de la conocimiento histórico, la "imagen dialéctica" es caracterizada como interrupción, que rompe con la concepción contemplativa de la imagen e identifica el recuerdo con la acción.

El concepto benjaminiano de crítica de arte descansa, entonces, en un fundamento doble: por un lado, en una metafísica de la obra, que busca legitimar la crítica indicando una exigencia por parte de aquélla; por otro, en una teoría del método crítico, que señala la necesidad de una decodificación de los contenidos históricos de la obra para alcanzar una verdad de orden filosófico. Así, la crítica se define a partir de su *tarea*, que no es otra que la de escuchar el reclamo de redención procedente de su objeto.

Naturalmente, la cuestión de la crítica no fue dejada de lado por Benjamin en los años de madurez. Entre los años 1929 y 1931 el concepto de crítica siguió una deriva que lo vincula con la política de manera mucho más enérgica, instalando la pregunta por el papel de la intelectualidad y su relación con el proletariado en el marco de la adhesión al materialismo histórico; así puede observarse en algunos fragmentos y apuntes de esos años: "La tarea del crítico" (1930), "Programa de crítica literaria" (1929 / 1930), "Falsa crítica" (1930) e "Historia de la literatura y crítica literaria" (1931).[335] En ese contexto, Benjamin proyecta junto a Brecht,

333 Eagleton, T., *Walter Benjamin or towards a revolutionary criticism*, Londres, Verso, 1985, p. 7.

334 *GS*, I, 3, p. 830.

335 El despunte de esta nueva etapa de su producción puede observarse ya en *Calle de dirección única* [Einbahnstrasse, 1928]. En este escrito de carácter misceláneo el

precisamente en 1931, una revista bajo el nombre *Krisis und Kritik*. La problemática de nuestra investigación regresa sobre este período, pero no ya dentro del ámbito de la reflexión sobre la crítica de arte, que deja de girar en torno a la justificación del conocimiento y su vínculo con la redención, sino dentro de la filosofía de la historia, en que esta cuestión es retomada.

3. Conocimiento y redención en la filosofía del lenguaje: la *tarea* del traductor

Hemos visto que Benjamin encuentra en el concepto de crítica de arte del Romanticismo de Jena un suelo propicio para fundamentar el conocimiento en una exigencia objetiva de redención. Pero además, puede afirmarse que en Friedrich Schlegel halla también una teoría del lenguaje similar a la suya propia, capaz de resolver el problema que considera fundamental de la crítica del conocimiento: el de eliminar la dicotomía entre sujeto y objeto. Recordemos que en el *Programa* indica que Kant y el neokantismo de Marburgo consiguieron la eliminación del momento objetivo, pero que resta la supresión del subjetivo. La esfera en que, según Benjamin, puede hallarse una "neutralidad" respecto de las categorías de sujeto y objeto es el lenguaje. Analizaremos aquí la concepción del lenguaje que hace posible tal operación, y mostraremos que encuentra una de sus fuentes en el Romanticismo temprano.[336] Asimismo, nos detendremos en la teoría de la *traducción* implicada en

---

problema de la crítica es tratado en un capítulo titulado "Die Technik des Kritikers in dreizehn Thesen". Allí se reivinca una crítica "aniquiladora" [vernichtende Kritik], vinculada con el concepto de "polémica" [Polemik]. El crítico es concebido como un estratega que toma partido en una lucha. Como muestra Ji-Hyun Ko, esta concepción se retrotrae a la concepción marxiana de crítica (Cf. Ko, J. H., *Geschichtsbegriff und historische Forschung bei Walter Benjamin. Ein Forschungsprogramm zu Benjamins Kategorien Geschichte, Moderne und Kritik*, Fráncfort del Meno, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2005, p. 151 y ss.). Estos términos –aniquilación, polémica– obtienen un desarrollo en aquellos fragmentos mencionados arriba, en que se insiste en el carácter sociopolítico de la crítica y en la importancia de la posición política del crítico. Cabe indicar que algunas de las ideas tempranas sobre la crítica son resemantizadas en este nuevo contexto de preocupaciones, como por ejemplo la distinción entre la crítica y el "juicio" [Urteil], que ya aparecía tanto en la tesis sobre el Romanticismo como en *El origen del drama*…; por otra parte, Benjamin señala que la toma de partido no debe confundirse con una forma de subjetivismo, para lo cual vuelve a insistir sobre la necesidad de que la crítica tenga como punto de partida la obra.

336 En *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, quizás el estudio más relevante acerca de las fuentes de la filosofía del lenguaje de Benjamin, Winfried Menninghaus destaca

esta filosofía del lenguaje, que se encuentra determinada fuertemente por el concepto de "tarea" que hemos examinado. Así, la vinculación entre conocimiento y redención encuentra en la filosofía del lenguaje un fructífero campo de análisis, que tiene en aquel pasaje de Kant al Romanticismo momentos clave de su desarrollo. El recorrido exige detenerse en diversos escritos: "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre" (1916), *El concepto de crítica de arte*… (1919), "La tarea del traductor" (1923), algunos fragmentos dispersos y el prefacio a *El origen del drama*… (1928), donde se retoma el problema de la escisión entre sujeto y objeto y su superación por medio del lenguaje.

3.1. El lenguaje como ámbito del conocimiento y la terminología romántica

¿Qué concepción del lenguaje hace posible la eliminación de los polos subjetivo y objetivo? Benjamin sienta las bases de esta concepción muy tempranamente en "Sobre el lenguaje en general…", donde afirma que el lenguaje no pertenece al sujeto sino que se extiende sobre todo: "no existe cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo del lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual [geistiger Inhalt]".[337] No se trata entonces de un lenguaje que el sujeto utiliza a modo de instrumento; no hay un sujeto que conozca "*mediante* el lenguaje" [durch die Sprache], sino que el conocimiento existe "*en* el lenguaje" [in der Sprache].[338] El lenguaje como *Medium* (ámbito) del conocimiento, y no como *instrumento* [Mittel] del sujeto para la comunicación de contenidos que existirían por fuera del lenguaje mismo, permite la superación de la dicotomía en cuestión.

En el *Medium* del lenguaje, el conocimiento es representado como un camino de traducciones *continuas* en que participan lenguajes de diversa índole: el lenguaje de Dios, el lenguaje del hombre y el lenguaje de las cosas. Benjamin afirma que "la traducción recorre continuos, pero

---

la relevancia de la tradición romántica (cf. *ibid*., pp. 22-33). También deben tenerse en cuentas las influencias de Hamann, von Humboldt y Jakob Böhme.

337 *GS* II, 1, p. 141. En todas las citas de este escrito utilizamos la traducción castellana de J. Navarro Pérez en: Benjamin, W., *Obras*, II, 1…. Sin embargo, hemos introducido modificaciones cuando lo consideramos apropiado.

En una carta a Schoen del 28 de diciembre de 1917, Benjamin considera este escrito como el punto de partida fundamental de su trabajo posterior, cf. *Briefe* 1…, p. 165.

338 *Ibid*.

continuos de transformación, no ámbitos abstractos de mera igualdad y semejanza".[339] Así, cada lenguaje es traducción de un lenguaje inferior. El punto de partida del análisis es el Génesis bíblico, en sus dos distintas versiones. En una de ellas, Dios crea mediante el verbo. En la otra, en cambio, realiza una excepción en la creación del hombre y decide no crearlo mediante la palabra sino a partir del barro.[340] Así Dios no somete al hombre a la palabra sino que le otorga el *don* del lenguaje y lo eleva por encima de la naturaleza. El pasaje en que Adán nombra los animales y las cosas es leído como un modelo de lenguaje nominativo, "puro", un lenguaje en que el nombre no es un signo arbitrario capaz de ser instrumentado por un sujeto, sino una traducción de la *huella* del verbo divino en las cosas creadas por Dios.

> Por medio de la palabra el hombre está ligado al lenguaje de las cosas. Dado que la palabra humana es el nombre de la cosa, no podrá reaparecer la concepción, que corresponde al enfoque burgués del lenguaje, de que la palabra está sólo accidentalmente relacionada con la cosa; que es un signo de las cosas o de su conocimiento establecido por convención.[341]

Benjamin se refiere a una mudez de las cosas que no impide, sin embargo, que éstas transmitan algo de su esencia espiritual: las cosas, afirma, susurran en el Paraíso esta esencia al hombre.[342] El lenguaje consiste aquí en la expresión de la esencia espiritual, en contraste con una concepción que denomina "burguesa" del lenguaje, que concibe a este como un medio destinado a la comunicación. La esencia espiritual del hombre es precisamente este lenguaje nominativo. Así como

---

339 *Ibid.*, p. 151.

340 Stéphane Mosès señala la importancia de la "Creación" (*Beriah*) en el primer capítulo, en contraste con la que asume la idea de "Formación" (*Yetsirah*) en el segundo. Cf. *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas...*, p. 7.

341 *GS* II, 1, p. 150. Cabe señalar que existen interpretaciones del Génesis contrarias a esta, que ven en el acto denominativo de Adán precisamente el carácter convencional del lenguaje. La tradición aristotélica a la que pertenecía Maimónides defendía esta lectura. En la *Guía de los perplejos* (II, 30) afirma "aquello que merece todavía llamar su atención es el pasaje: Y el hombre [Adán] dio nombres [Gen. 2, 20] que nos enseñan que las lenguas son convencionales y no naturaleza, como creíamos". Las discusiones respecto de este punto son de larga data. En el siglo XVI Yosef ben Shalom objeta esta concepción a partir de una exégesis del *midrash* Génesis Rabba, en que el hombre pone nombre a Dios mismo. Cf. Forster, R., *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2001, pp. 103-106.

342 Benjamin se refiere, para ejemplificar esta cuestión, a un "lenguaje de la lámpara", que puede ser entendido de dos maneras: en primer lugar, como aquello que la lámpara expresa (la "corriente" que emana de ella, el residuo del verbo divino que la habita); en segundo término, el lenguaje de la lámpara es la palabra lámpara puesta por el hombre como traducción de aquel residuo.

las cosas susurran su esencia al hombre, el hombre se dirige a Dios: el rezo puede servir de ejemplo de la palabra que se dirige a otro sin ser instrumentalizada.

El hombre conoce a través del acto nominativo: nombrar es, precisamente, la *tarea* que se le asigna. Benjamin distingue entre la palabra humana que nombra y el verbo divino, que posee además una capacidad creadora. La fuerza creadora que Dios confía al hombre pierde en éste su actualidad y se convierte entonces en conocimiento. La huella del Verbo seguirá operando sin embargo como garante de la objetividad de la traducción: "la objetividad [Objektivität] de esta traducción se encuentra sin duda garantizada en Dios, dado que Dios ha sido el Creador de las cosas; la palabra creadora es en ellas el germen del nombre conocedor".[343] En la medida en que el conocimiento del hombre no es absoluto puede hablarse de la *tarea* humana de nombrar, interminable, que forzosamente debe seguir el rastro del nombre divino en las cosas. La posibilidad de llevar a cabo esta tarea presupone un encuentro entre el lenguaje del hombre y el de las cosas en el Verbo. Benjamin se refiere al concepto de *traducción* para definir lo que sucede cuando el lenguaje de las cosas pasa al lenguaje humano: el hombre al nombrar traduce; en ello consiste la tarea. Aquello que suma esta traducción es conocimiento.

Si en el Paraíso el lenguaje adámico traduce el lenguaje de las cosas, luego de la caída surge la multiplicidad de lenguas, y las traducciones proliferan. Pero Benjamin invierte la interpretación tradicional según la cual el acceso al conocimiento es el pecado humano que lo expulsa de la feliz ignorancia en que vivía en el Edén. Por el contrario, aquí se postula que en el Edén el hombre conocía "perfectamente" y que el árbol del conocimiento del bien y el mal era el portador de un conocimiento carente de nombre y, por lo tanto, de un conocimiento nulo. Dios habría nombrado como "buena" a toda su creación; por ende, el criterio que diferencia la bondad de la maldad carecería de nombre. Respecto de la caída Benjamin afirma: "Con este conocimiento el nombre sale de sí mismo: el pecado original es la hora de nacimiento de la palabra humana, en cuyo seno el nombre ya no habita indemne".[344] El nombre no desaparece sino que se encuentra alienado en la palabra humana y dañado por esta alienación. Al probar de ese conocimiento nulo, el hombre ha ingresado en un conocimiento esencialmente mutilado. Este estar fuera de la magia del nombre conocedor consiste en

---

343 *GS* II, 1, p. 151.

344 *Ibid.*, p. 153.

la expectativa de que la palabra comunique algo fuera de sí misma: el pecado original del espíritu lingüístico es precisamente la concepción burguesa de la comunicación. El hombre comienza a usar la lengua como un medio. Es la palabra exteriormente comunicante, "cháchara", "parloteo" [Geschwätz],[345] palabra vana. Si la huella del verbo divino en las cosas constituye ya una mediación entre la palabra y la esencia de la cosa –que busca establecer una diferencia con una concepción del lenguaje llanamente mística-inmediatista que anula la "medialidad" [*Medialität*] del lenguaje–, después de la caída estamos frente a una parodia de la mediación. La caída ha hiper-mediatizado el lenguaje.

Sin embargo, a pesar de no haber ya un único lenguaje de conocimiento, todas las lenguas (traducciones) preservan una relación con el verbo divino. Por eso, aunque el lenguaje paradisíaco es el único perfectamente conocedor, "luego cada conocimiento vuelve a diferenciarse infinitamente en la variedad de las lenguas".[346] El conocimiento se esparce, y cada lengua podrá captar una parte de él, revelar una traducción posible del lenguaje de las cosas: la posibilidad del conocimiento aún existe.

También el lenguaje de las cosas sufre una ruptura a partir de la caída. En el estado paradisíaco las cosas se comunican entre sí por una comunidad mágica de la materia, "inmediata e infinita"; además establecen con el hombre una comunidad de orden "inmaterial" (el símbolo de esa inmaterialidad es la voz fonética). Luego de la caída comienza "el otro mutismo de la naturaleza".[347] El hombre se aparta de aquella contemplación de las cosas mediante la cual su lenguaje es recogido en el nombre y "al sometimiento de la lengua a la cháchara sigue el sometimiento de las cosas a la locura, casi como una consecuencia inevitable".[348] El mutismo viene entonces acompañado de una profunda tristeza; "incluso donde las plantas susurran resuena siempre un lamento".[349]

El hecho de que este análisis recurra a la Biblia como fuente principal obliga a considerar el tipo de apropiación que se hace aquí de las Escrituras. Benjamin realiza la siguiente aclaración al respecto:

> Si a continuación analizamos la esencia del lenguaje sobre la base de los primeros capítulos del Génesis, no es porque abriguemos la intención de exponer una nueva posible interpretación de la Biblia, ni pondremos tam-

---

345 *Ibid*. Allí Benjamin afirma que entiende este concepto en el sentido de Kierkegaard.

346 *Ibid*., p. 152.

347 *Ibid*., p. 155.

348 *Ibid*., p. 154.

349 *Ibid*., p. 155.

poco a la base de la reflexión la Biblia en calidad de verdad revelada, sino que pretendemos investigar qué es lo que se desprende del texto bíblico en relación con la naturaleza del lenguaje; y, *en primera instancia*, la Biblia sólo nos es insustituible para dicha intención en tanto que este análisis le sigue cuando presupone que el lenguaje es realidad última, inexplicable y mística, solamente accesible en su despliegue. Al considerarse a sí misma revelación, la Biblia debe desarrollar necesariamente los hechos lingüísticos fundamentales.[350]

La autoafirmación de la Biblia como palabra revelada expone por lo tanto un concepto clave de la filosofía del lenguaje: el de "revelación" [Offenbarung]. Stéphane Mosès vincula este concepto con la interpretación siempre nueva de las Escrituras que hemos destacado como característica de la doctrina: "la interpretación es libre de completar los blancos o llenar los márgenes, y de proponer, generación tras generación, nuevas lecturas. Para la tradición judía, a diferencia de cualquier visión dogmática, esta constante invención del sentido constituye, precisamente, la esencia de la Revelación".[351] Pero aquí se trata sobre todo de una teoría del lenguaje en que el concepto de "revelación" designa, como ha indicado Uwe Steiner, "el grado más intensivo de la relación entre espíritu y lenguaje, la más intensiva *medialidad* del lenguaje como tal".[352] A Benjamin le interesa el concepto de revelación sobre todo por su presupuesto de que existe algo *velado*: en sus términos, existe un antagonismo entre lo dicho y decible [das Ausgesprochene und Aussprechliche] y lo no decible y no dicho [das Unaussprechliche und Unausgesprochene].[353] Para Benjamin, el ser espiritual de cada cosa es más real (más profundo) cuanto más decible y dicho sea: la revelación, aún si indica algo velado en un momento pretérito, alude a la posibilidad concreta de que sea re-velado. De acuerdo con el concepto de revelación, la Biblia no sirve como *explicación* de la esencia del lenguaje sino, por el contrario, en la medida que asume el lenguaje como fenómeno *inexplicable*, velado y revelado. En este sentido, la revelación "establece la intangibilidad de la palabra como condición y característica única y suficiente de la divinidad del ser espiritual que está hablando en ella".[354] La Biblia reconoce un misterio en el lenguaje, que la lingüística contemporánea de Ferdinand de Saussure ignora. El misterio no radica meramente en

---

350 *Ibid*., p. 147.

351 Mosès, S., *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas…*, p. 7.

352 Steiner, U., *Walter Benjamin: an Introduction…*, p. 45.

353 *GS* II, 1, p. 146.

354 *Ibid*., pp. 146-147.

lo que no puede saberse, sino en lo que, a su vez, atañe a lo absoluto. El lenguaje roza, entonces, el nombre puro, y por eso puede ser el *Medium* del conocimiento redentor.

En julio de 1916, meses antes de escribir este ensayo, Benjamin escribe una carta a Martin Buber en que se refiere a su concepción del lenguaje.[355] Allí manifiesta su oposición a una perpectiva del lenguaje como instrumento o medio de motivación en el contexto de la lucha política. La posición que considera el lenguaje como un medio para incitar a la acción deprecia, según Benjmin, tanto al lenguaje como la acción; al primero lo reduce a mero instrumento, y a la segunda la considera débil en la medida en que su fuente no es puesta en ella misma. Pero además, Benjamin presenta brevemente su propia concepción del lenguaje: "Sólo puedo entender la escritura de manera poética, profética, concreta. En cuanto a su efecto, solamente de manera mágica"; y aclara: "esto es, un-*mittel*-bar", subrayando así que la inmediatez busca sobre todo oponerse a la idea de instrumento [Mittel].[356] En ella lo dicho se vincula, como ocurre en el concepto de revelación, con lo inefable [Wortenlos], base de la verdadera "efectividad" del lenguaje, no por la transmisión de contenidos sino a través de la eliminación de lo no decible en el lenguaje. Así, afirma, puede tenerse efecto en el lenguaje y a través de él. En la esfera del silencio puede la "chispa magica" entre la palabra y la acción producir la unidad de ambas; "sólo la aspiración intensiva de la palabra en el núcleo de lo interiormente enmudecido logra verdadero efecto".[357] Finalmente, menciona al *Athenäeum* como aquel periódico que se acercó a la idea de escritura que él propone, gesto que repetirá en "Presentación de la revista *Angelus Novus*" (1921/1922).[358]

Esta última remisión a los románticos de Jena resulta significativa. Según relata Scholem, Benjamin le cuenta que "algunas semanas después de la redacción de aquella carta [a Martin Buber], en la que hablaba en detalle de la función del lenguaje y del silencio, había encontrado en la *Philosophie der Geschichte*, de Friedrich Schlegel, un pasaje que venía a decir, si bien en otros términos, lo mismo que él había querido expresar en su carta".[359] Un par de años después, en su tesis doctoral, Benjamin

355 Cf. *GB* I, pp. 325-327. El motivo de la carta es la declinación de una invitación a participar en el periódico *Der Jude*.

356 *Ibid*., p. 326.

357 *Ibid*., pp. 326-327.

358 Cf. *GS* II, 1, pp. 241-246; aquí, p. 241. Este escrito no fue publicado en vida de Benjamin, ya que la revista no llegó a aparecer.

359 Scholem, G., *Walter Benjamin. Historia de una amistad...*, p. 42. Benjamin continúa interesado en la filosofía del lenguaje de los románticos aún años después de escribir la tesis

atribuye a F. Schlegel una teoría del lenguaje que guarda importantes similitudes con la suya propia. Así como en 1916 sostiene una concepción que recusa tanto la visión instrumental-burguesa del lenguaje como la plenamente mística-inmediatista, aquí interpreta la concepción del lenguaje del Romanticismo en sintonía con esta doble impugnación.

Benjamin aborda la cuestión en un capítulo titulado "Sistema y concepto", en que afirma que el ámbito del conocimiento es para los románticos la *terminología*, donde debe ser descubierta también la mística romántica. En un pasaje clave, sostiene que el pensamiento de Schlegel

> no remite a intuiciones intelectuales y estados extáticos. Más bien busca, por resumirlo en una fórmula, una intuición no intuible del sistema [eine unanschauliche Intuition des Systems], y es precisamente en el lenguaje donde la encuentra. La terminología es la esfera en la que se mueve su pensamiento*, más allá de la discursividad y de la evidencia intuitiva*. Pues el término, el concepto, contenía en su opinión el germen del sistema, y no era en el fondo sino un sistema preformado. El pensamiento de Schlegel es un pensamiento absolutamente conceptual, esto es, lingüístico.[360]

Estos "términos" no son signos que refieren a entidades de manera arbitraria. El término no refiere a lo real: contiene el germen mismo de éste. El misticismo de los términos-conceptos consiste en el hecho de que son el *germen del sistema*. Benjamin afirma que si bien es evidente que Schlegel y Novalis no plasmaron sus teorías en un sistema, "el hecho de que un autor se exprese en aforismos no podrá nadie utilizarlo, a fin de cuentas, como una prueba contra su *intención sistemática*".[361] En sus escritos encuentra lo que llama un "espíritu de sistema", tendencias y conexiones sistemáticas, una concepción del absoluto como sistema:

> el absoluto era para Schlegel, en la época de *Athenäum*, el sistema bajo la figura del arte. Pero no buscó este absoluto sistemáticamente, sino que, por el contrario, trató de concebir absolutamente el sistema. Esa era la esencia

---

doctoral, como lo prueba el hecho de que reseñara en 1928 un libro sobre el tema (Eva Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1927).

360 *GS* I, 1, p. 47 (las bastardillas son mías).

361 *Ibid*., p. 42. Resulta notable que, en una carta de noviembre de 1916, Benjamin formule con las mismas palabras una consideración sobre sus propias reflexiones de esa época, afirmando que en "Sobre el lenguaje en general..." se encuentra la "intención sistemática" que reúne sus pensamientos fragmentarios de ese tiempo: "Am Titel «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» sehen Sie eine gewisse systematische Absicht, die für mich aber auch das Fragmentarische der Gedanken ganz deutlich macht, weil ich vieles zu berühren noch auβer stande bin", *Briefe* 1…, 129.

de su mística, y, si bien se mostró acorde con ella en lo fundamental, no se le ocultó lo funesto de esta tentativa.[362]

El sistema era para Schlegel algo concreto; Benjamin recuerda su pregunta: "¿No son individuos todos los sistemas?". Este individuo se determina como arte porque allí se produce de modo eminente la reflexión, y el absoluto es aquí por definición el *Medium* de la reflexión. El misticismo, en lugar de vincularse a un irracionalismo del éxtasis (que solía atribuirse frecuentemente a la *Frühromantik*), se emparienta con lo sistemático. Esta posición representa, por un lado, una perspectiva profunda de lo sistemático, que no se define en oposición a una exposición fragmentaria, y por otro lado, una particular manera de concebir el misticismo. Ni el pensamiento discursivo *ni la intuición intelectual* consiguen concretar la comunicabilidad del sistema, sino que es necesaria "una mediación entre el pensamiento discursivo y la intuición intelectual".[363] Esta mediación se encuentra precisamente en el lenguaje en tanto "intuición no intuible del sistema", que puede *en* la terminología expresar místicamente lo absoluto. La intuición intelectual pretende ignorar el lenguaje y falla; el pensamiento discursivo tiene como fundamento una concepción instrumental del lenguaje, y entonces también fracasa. Es *en* el lenguaje y no a través de él como accedemos al absoluto. El lenguaje intuye el absoluto (el sistema) pero en sí mismo no es intuible, en sí mismo el lenguaje toca el misterio –el de contener al sistema–. *La relación entre el término y el sistema es mística*, como lo será la relación entre la obra de arte y la idea de arte. Si misticismo quiere decir, en pocas palabras, la afirmación de un acceso directo, inmediato, al objeto de conocimiento, Benjamin coloca en el núcleo mismo del concepto al lenguaje como un tipo muy particular de mediación. En este sentido, el hábitat del misticismo romántico es su terminología, esto es, el uso de los términos-conceptos.

¿Cómo habita el conocimiento en la terminología de Schlegel? Benjamin responde con una cita de *Sobre la incomprensibilidad*: "a menudo las palabras se comprenden mejor a sí mismas que por quienes hacen uso de ellas [...] bajo los términos filosóficos deben existir secretos órdenes vinculantes".[364] Puede agregarse que Benjamin creía que bajo los términos kantianos ocurría tal vinculación secreta que define el sistema y la verdad, aun si Kant no comprendió la importancia del lenguaje.

---

362 *GS* I, 1, p. 45.

363 *GS* I, 1, p. 47.

364 *Ibid.*, p. 49.

Recordemos, en este nuevo contexto, las siguientes palabras que hemos citado anteriormente:

> Su terminología [de Kant] es mística, ella está absolutamente determinada por la aspiración de dar a los conceptos transmitidos por ella desde el origen la carga simbólica, la modesta enaltecedora dimensión del auténtico conocimiento [...] Toda meticulosidad es sólo orgullo respecto del misterio de este su nacimiento, misterio que la crítica no es capaz de eliminar, aunque ella no lo comprenda. Esto es la esotérica de Kant.[365]

3.2. La exigencia de redención en el ámbito del lenguaje: la noción de "traducibilidad"

En los apuntes preparatorios de 1917 sobre el concepto de tarea infinita Benjamin buscaba delimitar la noción de tarea a partir del término "solucionabilidad". En el contexto de la teoría de la traducción literaria, la tarea del traductor encuentra su fundamento en el concepto de "traduci*bilidad*" [Übersetzbarkeit], que insiste en una exigencia de redención que opera como fundamento del conocimiento. El tratamiento más profundo de esta noción se halla en "La tarea del traductor" (1923), si bien el término ya aparecía mencionado en "Sobre el lenguaje en general...", de 1916.[366] La traducibilidad indica la existencia de una llamada [Ausruf] del lenguaje, a la que puede responder (o no) la traducción. Benjamin define el término con las siguientes palabras: "la obra, en su esencia, consiente una traducción y, por consiguiente, la *demanda*, de acuerdo con el significado de su forma", y esto con independencia de que "entre el conjunto de sus lectores la obra encuentre un traductor adecuado".[367]

Según Benjamin, esta demanda de traducción se explica por el carácter fragmentario de las lenguas. Las lenguas son analogadas con pedazos de una vasija rota, que buscan a través de la traducción la unidad originaria que las contuvo: el lenguaje puro o nominativo. En este sentido, la traducción literaria no aspira al traslado del sentido de una lengua a otra, sino al encuentro de los significados y los modos de decir en un lenguaje superior, latente en todas las lenguas y que *exige* ser liberado. Benjamin afirma que "es preferible que la traducción, en vez de identificarse con el sentido del original, reconstituya en su propio idioma hasta en los

365 *GS* VI, p. 39.

366 *GS* II, 1, p. 151.

367 *GS* IV, 1, p. 9-10.

menores detalles el modo de decir de aquél, para que ambos, del mismo modo que los trozos de la vasija, puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior".[368] La tarea del traductor configura su sentido a partir de este motivo de la integración de las distintas lenguas en una sola lengua verdadera.

La imagen de la ruptura de las vasijas, así como la descripción consecuente de la *tarea* del traductor en relación con la recomposición de esa ruptura, retoma la tradición de la cábala luriánica. Isaac Luria (1534-1572) sostuvo una cosmogonía que postula un camino sin fin hacia la restitución de una unidad, perdida a partir del acto de la creación. En el mundo caído, la pluralidad y el caos material luchan aún con la unidad inmaterial originaria. Luria describe la creación a partir del desarrollo de tres momentos: 1) *tsimtsum* (contracción), 2) *shebirath ha-kelim* (la ruptura de las vasijas) y 3) *tikkun* (restitución o reparación). La contracción refiere a un encogimiento de Dios que tiene el objetivo de generar un vacío que le permita crear; la ruptura de las vasijas representa la discontinuidad entre el creador y la criatura, la discordia y la imperfección. En el tercer momento se encuentra la clave de la cuestión mesiánica: la reparación vuelve a vincular los momentos anteriores, une la vieja armonía con las criaturas caídas, religa los fragmentos. Pero además, el *tikkun* es el imperativo moral de dicha restitución: "el mundo presente continúa como parte de este proceso y el imperativo más profundo del Creador –*tikkun*– es el más profundo (y aún incumplido) anhelo que fluye en lo más íntimo de la humanidad y así lo ha hecho incluso desde antes del aurora de su nacimiento".[369] La redención es un llamado y un deber, al que se responde mediante acciones éticas y religiosas.[370] Esta

368 *Ibid.*, p. 18.

369 Dunn, J. D., "Foreword", en: *Window of the Soul. The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria (1534-1572). Selections from Chayyim Vital*, Israel, Bolch Publishing Company, 2006, p. 11.

370 En esta dirección, comenta Ricardo Forster: "el Tikún se relaciona directamente con la acción reparadora de los hombres. Dicho de otro modo: Dios, para reencontrarse a sí mismo, necesita de los hombres y éstos, para emprender esa gigantesca tarea, deben hacer pleno uso de su libertad. Luria sobrepasa toda exigencia teleológica y se desentiende de cualquier determinación causal allí donde la acción de los hombres responde a su voluntad de reparación y no a una exigencia previamente establecida por Dios; es más, el fracaso es un horizonte posible, entre en las reglas de juego, ahora es a los hombres a los que toca desplegarlo y, si es posible, concluirlo favorablemente en lo que Luria ha denominado el Tikún o la reconciliación y restauración de lo que fue quebrado", Forster, R., *El exilio de la palabra*…, p. 84.

Sobre el concepto de *Tikkun*, cf. Scholem, G., *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 37-38; *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp.

perspectiva está en evidente sintonía con la concepción de la redención que hemos venido desarrollando. Si quisiéramos pensar un "imperativo categórico" benjaminiano, de seguro este sería la exigencia de redención del mundo caído, que manda incondicionalmente, y cuya efectividad no está garantizada.

Benjamin ofrece una analogía clara para comprender el carácter objetivo e incondicional de la exigencia de redención:

> Así podría hablarse de una vida o de un instante inolvidable, aun cuando toda la humanidad lo hubiese olvidado. Si, por ejemplo, *su carácter exigiera que no pasase al olvido*, dicho predicado no representaría un error, sino sólo *una exigencia* [Forderung] *a la que los hombres no responden*, y quizá también la *indicación* de una esfera capaz de responder a dicha exigencia: la del pensamiento divino.[371]

A partir de este pasaje puede desentrañarse el papel que desempeña Dios en esta teoría de la traducción. Si en "Sobre el lenguaje en general…" se le atribuía el papel de garante de la objetividad de la traducción (ya que dejaba en las cosas la huella que debía ser nombrada), aquí la misma idea es reformulada en términos de una garantía de la *traducibilidad*: el pensamiento divino garantiza la existencia *del reclamo* de traducción, aun en el caso de que los hombres no respondan nunca a él. Es infrecuente que Benjamin se refiera a lo divino; generalmente, permanece en sus escritos un halo de oscuridad respecto del uso de las nociones teológicas y, especialmente, del papel de Dios. Aquí, en cambio, caracteriza con claridad al pensamiento divino como una "esfera" capaz de responder a la exigencia de redención, y que, asimismo, le otorga a esta exigencia nada menos que su carácter *objetivo*, su existencia independiente del sujeto.

Así como en el *Programa* se propone la abolición del sujeto del conocimiento y en la teoría del arte se afirma que ninguna obra de arte intenta atraer la atención del sujeto destinatario, "porque ningún poema está dedicado al lector, ningún cuadro al espectador, ninguna sinfonía al auditorio",[372] del mismo modo en la teoría del lenguaje se suprime la idea del sujeto portavoz del lenguaje. Una de las críticas más significativas de Benjamin a la teoría tradicional de la traducción literaria consiste, precisamente, en que ésta concibe la traducción en función de un destinatario y, por lo tanto, como transmisión de contenidos de un sistema

---

218-229 y 248-259; Löwy, M., *Redención y utopía…*, pp. 19-20; Forster, R., *Walter Benjamin y el problema del mal…*, p. 108.

371 *GS* IV, 1, p. 10 (las bastardillas son mías).

372 *Ibid.*, p. 9.

lingüístico a otro. Repite, por lo tanto, "la misma cosa" [Dasselbe].[373] Esta búsqueda de reproducción del sentido conduce a plantear el problema de la traducción en términos de una oposición entre la libertad y la fidelidad. La inadecuación del concepto de fidelidad, debido a la extrema dificultad de ser fiel tanto al sentido como a la forma, y al "tono sentimental" [Gefühlston] de las palabras, conduce al concepto de libertad. Este se define también en relación con la reproducción, y es para Benjamin más dañino aún que su contrario. Benjamin no promueve la libertad en la traducción, tal como se ha malinterpretado en ocasiones. Intenta, más bien, escapar de la tradicional dicotomía entre libertad y fidelidad, y plantear el significado de esos términos desde una perspectiva ajena a la lógica de la reproducción del sentido. Cuando Benjamin afirma que existe "un derecho nuevo y superior para la libertad de la traducción"[374] se refiere a otro sentido del concepto de libertad: el de liberar al lenguaje puro nominativo encerrado en el original, y liberarlo para el propio idioma: "la libertad se hace patente en el idioma propio, por amor al lenguaje puro. La tarea del traductor es rescatar [erlösen] ese lenguaje puro confinado en el idioma extranjero, para el idioma propio, y liberar [befreien] el lenguaje preso en la obra al nacer la traducción".[375] Se trata de una teoría de la traducción fundada en la relación entre las lenguas y el lenguaje puro, y las ideas de libertad y fidelidad adquieren, por tanto, un sentido distinto: fidelidad al lenguaje puro y no al sentido, liberación del lenguaje puro y no del sentido. Ese lenguaje puro es la *llamada* del lenguaje, la que exige la traducción.

En contraste con una versión contenidista y finalista de la tarea del traductor, cuya disputa gira en torno al antagonismo entre libertad y fidelidad, Benjamin comienza su propia teoría afirmando que "la traducción es una forma".[376] (Algo semejante había afirmado respecto de la noción de tarea infinita en 1917: esta debe ser referida a la *forma* del conocimiento.) Tal forma halla su ley en el original. La traducibilidad de una obra no podría hallarse en ningún otro lugar que en la obra misma (original). La traducción literaria debe concentrarse en lo propio de la lengua de origen, en su literalidad, y producir así violencia sobre la lengua-destino, que sufre "los dolores" de aquella. Así, la tarea del traductor consiste en encontrar en la lengua de llegada una "intención" que

373 *Ibid.*

374 *Ibid.*, p. 19.

375 *Ibid.*

376 *Ibid*, p. 9.

pueda despertar “un eco del original”.[377] Esto es posible porque ambas lenguas comparten un origen común, y la tarea consiste en completar el lenguaje mediante la búsqueda de aquel parentesco originario:

> por lo tanto, no es el mejor elogio de una traducción, sobre todo en el momento de su surgimiento, decir de ella que se lee como un original escrito en la lengua en que fue vertida. Es más halagador decir que la significación de la fidelidad, garantizada por la traducción literal, expresa a través de la obra el deseo vehemente de completar el lenguaje.[378]

Benjamin refina la cuestión de la semejanza mediante la idea de complementariedad. Paradójicamente, allí donde se diferencian pueden ayudarse y complementarse. Éstas se parecen, según Benjamin, en la *forma* de decir lo que se proponen.

En consonancia con los conceptos de tarea y de conocimiento, la traducción está fuertemente determinada por la transitoriedad, por el devenir de las lenguas (y contribuye con él). La redención implicada en el uso benjaminiano del término “tarea” cobra su máximo sentido en relación con la transformación continua de las lenguas. La traducción está implicada en un desarrollo que se orienta a una fase final, “el fin mesiánico de su historia”.[379] Este desarrollo implica la distancia que media entre el misterio y su revelación, que solo puede anularse en la redención cumplida.

---

377 *Ibid.*, p. 16. Paul de Man, en su célebre conferencia sobre el texto de Benjamin, publicada por primera vez como “The Lesson of Paul de Man” (en: *Yale French Studies*, núm. 69, New Haven, Yale University Press, 1985) realiza una interpretación diversa –y original hasta el capricho– del término “tarea”, que arriba a la siguiente conclusión: “debemos leer este título más o menos como una tautología: «Aufgabe»: «er hat aufgegeben»: «él ya no está en la carrera». En este sentido es también la derrota, el abandono del traductor. El traductor ha de abandonar su preocupación por la tarea de volver a encontrar lo que había en el original.” (De Man, Paul, “Conclusiones acerca de «La tarea del traductor» de Walter Benjamin”, trad. Nora Castelli, en: *Diario de Poesía*, núm. 10, primavera de 1988, p. 19). Héctor Álvarez Murena interpreta la relación entre traducibilidad e intraducibilidad de un modo más dialéctico: “Nunca se terminó, se terminará, de traducir libro alguno. Esto exige preguntar: ¿qué es lo absolutamente intraducible que permite y reclama la posibilidad y la práctica infinitas de traducción? Lo absolutamente intraducible es esa Unidad perdida, que la traducción recuerda con su incesante esfuerzo por reunir las cosas convirtiendo unas en otras” (cf. Murena, H. A., M., *La metáfora y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 447; citado en Luis Ignacio García, *La crítica entre culturas. Estética, política, recepción*, Santiago, Magíster en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2011).

378 *GS* IV, 1, p. 18.

379 *Ibid.*, p. 14.

3.3. La nominación en el prefacio a El origen del drama barroco alemán *y en los fragmentos póstumos*

En el "Prefacio epistemo-crítico" a su tesis de habilitación, Benjamin retoma su crítica a la función del sujeto en la teoría del conocimiento, en clara sintonía con los fragmentos escritos en el periodo en torno a 1917 (cuando prepara su tesis doctoral). Para ello, reivindica nada menos que la teoría platónica de las ideas, en que la verdad existe separadamente del sujeto conocedor. En una carta a Scholem, tilda este escrito como una "desmedida insolencia" [maβlose *Chuzpe*],[380] y aclara, a modo de justificación, que la teoría de las ideas fue una manera de "maquillar" [frisieren] su filosofía del lenguaje: "una especie de segundo estadio, no sé si mejor que el primero, del temprano trabajo sobre el lenguaje, maquillado como doctrina de las ideas".[381] La "idea" en que la verdad se manifiesta resulta, en última instancia, una figura del lenguaje nominativo, un nombre. Tanto en el prefacio como en el fragmento "Lenguaje y lógica III" [Sprache und Logik III], Benjamin cita las siguientes palabras de Hermann Güntert: "Las «ideas» de Platón no son en su fundamento, si es lícito en esta ocasión juzgarlas desde este punto de vista unilateral, sino palabras y conceptos verbales divinizados".[382] Según afirma, la teoría del conocimiento "platónicamente orientada" es la única capaz de proteger el lenguaje contra el escepticismo.[383]

Las ideas –afirma Benjamin– no pueden ser explicadas con referencia a una facultad intelectual. En ese sentido la verdad, que pertenece

---

380 Carta a Scholem, 19 de febrero de 1925, Benjamin, W., *Briefe 1*…, p. 372. "Chuzpe" es una palabra en yiddish, cuyo significado hemos traducido aquí por "insolencia", aunque también puede traducirse por "desfachatez" o "audacia". En el mismo sentido, Tiedemann afirma en la nota editorial con que finaliza el libro sobre el drama barroco que este prefacio constituye el texto más esotérico jamás escrito por Benjamin.

381 *Briefe* 1…, p. 372. Cabe señalar que en la tesis de habilitación hay frases tomadas casi textualmente de aquel escrito de 1916; véase por ejemplo *GS* I, 1, p. 407 y *GS* II, 1, pp. 152-153, en que se interpreta con las mismas palabras el acontecimiento de la Caída respecto del lenguaje.

382 *GS* VI, p. 25.

383 *GS* I, 1, p. 221. Cabe recordar sin embargo la diferencia que hemos señalado entre el escrito sobre el lenguaje de 1916 y el prefacio: lejos ya de la idea del conocimiento como un *continuum*, las ideas presentan una estructura discontinua, que es remitida a una unidad *latente*. En el fragmento intitulado "Sprache und Logik II", esta discontinuidad es expuesta como "pluralidad"; Benjamin afirma que allí que la unidad esencial [Weseneinheit] domina una pluralidad de esencias [Wesenvielheit] en la que se manifiesta (cf. *GS* VI, p. 24). En sintonía con la imagen utilizada en el libro sobre el *Trauerspiel*, que presenta la estructura discontinua de las ideas como constelaciones, en este fragmento las ideas son analogadas con soles. A partir de estas imágenes, Benjamin delimita su esfera eidética.

al ámbito eidético, no puede ser objeto de una relación intencional, una correlación interior a la conciencia que determina un objeto; como vimos, "la verdad es la muerte de la intención".[384] La nominación se contrapone una vez más a la intencionalidad del sujeto, es decir, a las concepciones del conocimiento que postulan un sujeto que busca la verdad por fuera del lenguaje o por fuera del "modo de exposición" [Darstellung]. (En ese sentido, Benjamin contrapone en este prefacio verdad y conocimiento; no debe entenderse que Benjamin niega a la filosofía su carácter cognoscitivo, o que considera el conocimiento como algo negativo en sí mismo, sino que aquí denomina conocimiento a una *metodología particular* del mismo.) Las ideas se dan *en* el lenguaje, en el modo de exposición de la filosofía, no son un contenido independiente de este, y "así como las ideas se dan inintencionalmente en la nominación, así tienen que renovarse en la contemplación filosófica. En esta renovación la percepción originaria [Urvernehmen] de las palabras es producida de nuevo".[385] La percepción originaria consiste en escuchar la palabra como si fuera la primera vez, como Adán en el paraíso. La contemplación filosófica restablece así el carácter simbólico –no sígnico, no arbitrario– de la palabra:

> Al filósofo le incumbe restaurar en su primacía, manifestándolo, el carácter simbólico de la palabra, mediante el que la idea alcanza conciencia de sí misma, lo cual es todo lo contrario de cualquier tipo de comunicación dirigida hacia fuera.[386]

En contraposición con las ideas, los conceptos surgen de la espontaneidad del entendimiento. A través del concepto, el intelecto humano discierne, descompone los fenómenos en sus elementos constitutivos. La labor del concepto no debe confundirse, sin embargo, con un proceso de abstracción. Los conceptos no extraen un promedio de los fenómenos, sino que, según Benjamin, se nutren de sus extremos, de aquellos elementos de la realidad que se presentan con mayor nitidez, con mayor

---

384 Cf.: "Die Wahrheit ist der Tod der Intention", *GS* I, 1, p. 216. Así lo manifiesta ya antes en el fragmento "Arten des Wissens" (1921): "Das Wissen der Wahrheit.// Dieses gibt es nicht. Denn die Wahrheit ist der Tod der intentio", *GS* VI, p. 48. También se encuentra otra formulación de esta idea, con un matiz menos radical, en el mismo fragmento: "Erkenntnis und Wahrheit sind niemals identisch, es gibt keine wahre Erkenntnis und keine erkannte Wahrheit. Jedoch sind gewisse Erkenntnisse unnachlaβlich zur Darstellung der Wahrheit erfordert", *ibid*., p. 48.

385 *GS* I, 1, p. 217.

386 *Ibid*., p. 217.

intensidad. Pero a diferencia de las ideas, pueden subsumirse los unos a los otros.[387]

Los fenómenos no pueden ingresar directamente al ámbito de las ideas, que se caracteriza precisamente por no tener existencia empírica. Sin embargo, aquellos elementos que los conceptos (mediadores del proceso de conocimiento) recolectan dividiendo los fenómenos pueden entrar en la idea y "salvarse". Simultáneamente a la manifestación de las ideas, que se produce a través del orden del mundo empírico que realizaron los conceptos, se lleva a cabo la salvación de ciertos elementos de los fenómenos en ellas.

Benjamin presenta entonces una noción célebre para designar la conexión de los fenómenos con las ideas: la de "origen" [Ursprung], y utiliza en consonancia con éste el concepto goetheano de "fenómeno originario" [Urphänomen].[388] El origen es la marca de lo auténtico *en el fenómeno*, aquello que *exige* que éste sea nombrado y redimido en la idea. El filósofo reconoce lo singular de un fenómeno cuando capta la marca del origen en él. En este sentido, llama a la filosofía "ciencia del origen" [Wissenschaft vom Ursprung].[389] El filósofo debe dar cuenta del mundo. En ese sentido, Benjamin afirma que el precio que se paga por el idealismo es la renuncia al núcleo de la idea de origen. Aquella mítica respuesta hegeliana ante la posibilidad de que los hechos no concuerden con la teoría, "tanto peor para los hechos" [desto schlimmer für die Tatsachen], es impugnada aquí.[390] Es precisamente ese mundo caído el que reclama ser redimido. Por eso Benjamin puede sostener que "la tarea del filósofo consiste en ejercitarse en trazar una descripción del

---

387 Nuevamente, los fragmentos completan la teoría ofrecida en la tesis de habilitación: "La relación de los conceptos –y ésta domina en la esfera del conocimiento– depende del esquema de subsunción. Los subconceptos están contenidos en el concepto superior. [...] En la esfera de las esencias lo superior no se comporta respecto de lo demás cual si fuera una incorporación. Sino que domina todo lo demás", *GS* VI, pp. 23-34.

388 En una carta a Scholem, afirma que al estudiar la exposición que hace Simmel del concepto de verdad de Goethe, descubrió que su propio concepto de *Urphänomen* constituye una trasposición del concepto goetheano del campo de la naturaleza al universo judío de la historia (cf. *GS* I, 3, p. 953); sobre esta cuestión puede verse: Cruz, Tupac, "*Urphänomen* y su trasposición: Benjamin y el idealismo goetheano", en: *Ideas y valores*, núm. 135, Bogotá, diciembre de 2007.

389 *Ibid.*, p. 227.

390 A pesar de que Benjamin atribuye esta respuesta a Hegel, no es seguro que pertenezca a este filósofo y no a Fichte. Lukács por ejemplo la atribuye a este último. Cf. Lukács, G., "Was ist orthodoxer Marxismus", incluido en *Werke,* 2, Luchterhand, Darmstadt, 1977, pp. 61-69; aquí, p. 69.

mundo de las ideas, de tal modo que el mundo empírico se adentre en él espontáneamente hasta llegar a disolverse en su interior".[391]

El origen se caracteriza aquí a partir de ciertas imágenes clave que consuenan con el concepto de "tarea": el devenir, lo pasajero, lo imperfecto, lo que se encuentra sin terminar, y también la orientación al reino mesiánico. Citemos su famosa definición:

> El origen, aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por "origen" no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido [das Werden des Entsprungenen], sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar [das Werden und Vergehen Entspringendes]. El origen se localiza en el flujo del devenir como un remolino que engulle en su ritmo el material relativo a la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo se revela solamente a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado, y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro. En cada fenómeno relacionado con el origen se determina la figura mediante la cual *una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia*. Por consiguiente, el origen no se pone de relieve en la evidencia fáctica, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria.[392]

El origen no equivale a lo fáctico, sino que está vinculado con aquel aspecto virtual del fenómeno que se encuentra latente y espera actualización. Hasta tanto no se actualiza, la idea permanece enfrentada a la historia. Esta virtualidad supone una concepción de la temporalidad distinta de la lineal (que entiende el origen como una génesis), capaz de incorporar en el fenómeno originario su pre-historia y post-historia. En este sentido, tanto Jean-Marie Gagnebin como Richard Wolin han señalado la conexión de esta categoría con el "ahora de la cognoscibilidad" de las tesis de filosofía de la historia.[393] La dialéctica inherente al origen, que consiste en la tensión entre éste como restauración del nombre, y

391 *GS* I, 1, p. 212.

392 *GS* I, 1, p. 226 (las bastardillas son mías).

393 En este sentido, afirma Jeanne Marie Gagnebin, "Quer se trate do drama barroco alemão ou da crítica à visão socialdemócrata do progresso, a nocão de origen deve servir de base a uma historiografia regida por uma outra temporalidade que a de uma causalidade linear, exterior ao evento", Gagnebin, Jeanne Marie, *História e Narração em Walter Benjamin*, San Pablo, Editora Perspectiva, 1999, p. 9. Del mismo modo se pronuncia Richard Wolin: "the category of origin signifies an important anticipation of the category of now-time in the 1940 «Theses on the Philosophy of History», which is also endowed with the capacity to transcend the unfulfilled continuum of history", *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*..., p. 97.

el reconocimiento de que a su vez se trata de algo "sin terminar", traza según Benjamin "las directrices de la contemplación filosófica", es decir, las líneas rectoras de lo que entiende en este prefacio por verdad. El título del libro es una vez más la clave de su posición metodológica: ya no se trata de los "términos-conceptos" de los románticos (que dieron por título a la tesis doctoral "El *concepto* de crítica…") sino de establecer "El *origen* del drama…", que persigue su rescate (salvación) del olvido en que ha caído.

Benjamin afirma: "la categoría de origen no es, pues, como Cohen da a entender, una categoría puramente lógica, sino histórica".[394] Nuevamente, vemos reaparecer su discusión con Cohen. Esta vez con la *Lógica del conocimiento puro*, a cuyas páginas refiere, donde Cohen concibe la lógica del pensamiento puro como "pensamiento del origen" [Ursprungsdenken], y remite así la noción de origen a la validación de cada esfera del conocimiento. Allí el pensamiento tiene una soberanía irrestricta y no puede tener ningún origen fuera de sí mismo. Para Benjamin, en cambio, el origen designa la singularidad histórica del fenómeno. En el marco de esta historia mesiánica, el origen es esa exigencia de salvación de los fenómenos, mediante las ideas filosóficas que son "maquillaje" del nombre. Del mismo modo que las lenguas contienen una dimensión virtual o latente (hasta que se desarrollan plenamente en el fin mesiánico de la historia), el concepto de "origen" expresa la virtualidad no actualizada del fenómeno. No se trata de una mera analogía: la búsqueda del nombre concierne al filósofo tanto como al traductor de textos literarios. Por eso Benjamin retoma la figura de Adán y lo caracteriza como "el primer filósofo". El lenguaje al que aspira el filósofo permanece latente en la traducción: "No existe una musa de la filosofía, como tampoco existe una musa de la traducción (…) hay un ingenio filosófico cuya peculiaridad máxima es el afán de encontrar ese lenguaje que se anuncia en la traducción".[395]

Resulta interesante observar que, en dos fragmentos, "Sobre la conclusión perdida de la noticia sobre la simbología en el conocimiento" [Zum verlorenen Abschluss der Notiz über die Symbolik in der Erkenntnis, 1917 / 1918] y en "Niveles de intención" [Intentionsstufen, 1922 / 1923], Benjamin reivindica un concepto de "intención" alternativo a aquel

---

394 *GS* I, 1, p. 226. Sobre el vínculo entre el concepto benjaminiano de origen y el de Cohen, véase: Lambrianou, N., "Neo-kantianism and Messianism. Origin and Interruption in Hermann Cohen and Walter Benjamin", en: *Walter Benjamin. Critical Evolutions in Cultural History*, vol. I, Peter Osborne (ed.), Nueva York, Routledge, 2005, pp. 82-104.

395 *GS* IV, 1., p. 16-17.

que critica en este prefacio. Este concepto alternativo es vinculado con el concepto de símbolo (otro término con el cual Benjamin mantiene una relación ambivalente). Benjamin se refiere allí a una "intención simbólica" o "intención objetiva", que no parece reducirse a la intención subjetiva de la conciencia. En ese sentido, realiza el siguiente "cuadro" que grafica distintos "niveles" de la intención:

Niveles de intención [Intentionsstufen]

Intención [Intention]	Objeto [Gegenstand]
Pensar [Denken]	Conocimiento [Erkenntnis]
Percibir [Wahrnehmen]	Percepción [Wahrnehmung]
[Fantasía [Phantasie]	Paraíso- Elíseo [Paradies–Elysium]]
Intención objetiva [Objektive Intention]	Símbolo [Symbol]

La explicación de este cuadro apenas si desarrolla este último nivel. Benjamin se refiere, antes bien, a la percepción y a la fantasía. La fantasía es definida como aquella intención de la percepción que no está basada en la intención de conocimiento, y se vincula con el sueño y la infancia. Pero el aspecto más interesante para destacar aquí concierne a la siguiente indicación:

> La jerarquía de los niveles de intención no es algo que deba comprenderse conforme al conocimiento sino *a la filosofía de la historia*. De ahí que el significado de los objetos de la fantasía deba ser investigado en relación con esto. Quizás pertenece a esta cuestión también la investigación de su carácter objetivo.[396]

Es decir que los niveles de la intención no pueden pensarse independientemente de la *filosofía de la historia*, que Benjamin veía como la matriz indispensable de cualquier teoría del conocimiento. Esta determinación es más relevante que la que condiciona el carácter cognoscitivo. Es decir que, si bien Benjamin separa la intención cognoscitiva de la verdad, esta última es capaz de vincularse con una intención de carácter simbólico; afirma en el fragmento 20 que "el rol que juega el sistema, cuya necesidad es evidente sólo para aquellos filósofos que saben que la verdad no es una relación en el conocimiento, sino una intención simbólica (de los miembros del sistema entre sí) lo juega en Platón precisamente el DIÁLOGO".[397] La tesis de la verdad como sistema, que

396 *GS* VI, p. 49 (las bastardillas son mías).
397 *Ibid*., p. 39.

hemos visto en el *Programa*, es traída en este contexto para definir la "intención simbólica", que, de acuerdo a lo dicho en el libro sobre el *Trauerspiel*, puede ser comprendida como la restauración del carácter simbólico de las palabras a través de una percepción originaria, lo cual exige el postulado de una unidad (sistemática).

Esta percepción originaria es concebida como una *reminiscencia* que, según dice, no sería lejana a la reflexión platónica sobre la anámnesis como base del conocimiento. La filosofía recurriría a este recuerdo porque no puede arrogarse el tono de la revelación: "como la filosofía no puede tener la arrogancia de hablar con el tono de la revelación, esta tarea sólo puede llevarse a cabo mediante el recurso a una reminiscencia que se remonta a la percepción originaria".[398] Sin embargo, la necesidad de la filosofía de recurrir al recuerdo no se reduce a una cuestión de tono. El recuerdo puede ser pensado en este contexto como la mediación existente en el acto de nombrar. Hemos visto que, así como Benjamin recusa la concepción instrumental del lenguaje, tampoco opta enteramente por una mística-inmediatista, sino que la huella del verbo divino opera como una mediación necesaria, en la forma de una *medialidad*. El recuerdo se encuentra en sintonía con la idea de una *exigencia* que rompe el eterno presente del mito. Esta identificación del recuerdo con el conocimiento es por lo tanto anterior a la escritura del *Libro de los Pasajes* y de las tesis sobre la historia donde, como veremos a continuación, cobra particular protagonismo.

---

398 *GS* I, 1, p. 217.

TERCERA PARTE

Conocimiento y redención en la obra tardía: “imagen dialéctica” y ampliación de la experiencia

1. Ideal versus imagen

En la "Primera parte" de esta investigación, se analizó la impugnación de Benjamin del concepto de "ideal" proveniente de la tradición neokantiana desde una concepción de la redención mesiánica que privilegia la idea de "interrupción". Tal como indicamos, la noción de "ideal", ligada a una interpretación de la "tarea infinita" que supone una perfectibilidad progresiva y continua del hombre –y vinculada, por tanto, a la dimensión temporal del futuro– resulta clave para explicar su alejamiento de Kant y del neokantismo. Este distanciamiento puede ser entendido como una "repercusión", en que el elemento que es rechazado –cierta noción de "ideal"– continúa cumpliendo una función en el proyecto benjaminiano, y permite comprender la dirección de su recorrido intelectual. Luego de haber tratado, en la "Segunda parte", las mediaciones a través de las que Benjamin continuó desarrollando su concepción de la redención mesiánica a partir del Romanticismo (tanto en el ámbito de la filosofía del arte como de la filosofía del lenguaje), esta "Tercera parte" aborda el concepto de redención y su relación con la teoría del conocimiento en la obra tardía, en que puede observarse la persistencia de la discusión con el neokantismo. Esta concepción gira en torno a la categoría de "imagen dialéctica", estrechamente vinculada con la rememoración. En efecto, la exigencia de redención proviene aquí del pasado. Veremos también que el desarrollo benjaminiano del aspecto sensorial de la imagen (patente sobre todo en las nociones de mímesis y *Bildraum*) intenta ampliar la noción de experiencia de acuerdo a lo postulado en el *Programa* de 1917.

En 1940, cinco meses antes de su muerte, Benjamin escribe finalmente su documento más contundente sobre el mesianismo, titulado "Sobre el concepto de historia". Aquí se puede advertir que la confron-

tación con la filosofía kantiana y neokantiana no sólo se encuentra en el origen temprano de su concepción de la redención, sino que repercute también en su filosofía madura. Pues la concepción del mesianismo como interrupción puede articularse aquí una vez más a partir de una *contraposición* con el ideal neokantiano.

Esto se revela con claridad gracias al hallazgo de Giorgio Agamben, en 1981, de una versión dactilografiada del escrito sobre la historia en la Biblioteca Nacional de París. Allí se agrega una tesis más a las dieciocho que incluía la versión que, pasando por las manos de Hannah Arendt, llegara a Adorno poco después de la muerte de Benjamin.[399] Uno de los puntos centrales de esta nueva tesis consiste en afirmar que "la filosofía de escuela" del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) –blanco fundamental de este escrito– es precisamente la "doctrina neokantiana". Así, detrás de las críticas a la socialdemocracia, se encuentran aún sus objeciones al neokantismo:

> En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empezó cuando la socialdemocracia elevó esta representación a "ideal". *El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como "tarea infinita". Y esta doctrina fue la filosofía de escuela del partido socialdemócrata –de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer.* Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo homogéneo y vacío, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria.[400]

La secularización de la representación del tiempo mesiánico, que podía tener un destino revolucionario, fue *tergiversada* por la socialdemocracia en un "ideal", en una "tarea infinita", y detrás de esta operación se encuentra precisamente el neokantismo. Así se traiciona, según Benjamin, la esencia de la concepción mesiánica de la historia, transformando la llegada del Mesías, es decir la revolución, en una meta abstracta y lejana, hacia la que se avanza de manera ineluctable por la presunta senda del progreso. Esta creencia en una evolución hacia un

---

399 En las obras completas, la nueva tesis fue incorporada entre las notas de los editores, *GS* VII, 2, pp. 783-784. Anteriormente el contenido de esta tesis se encontraba entre las variantes del escrito descartadas por Benjamin, y no formaba parte del cuerpo del mismo. Los editores habían publicado estas variantes en el aparato crítico en 1974; cf. *GS* I, 3, p. 1231.

400 *GS* VII, 2, p. 783 (las bastardillas son mías). Aquí y en lo que sigue utilizamos la traducción de Pablo Oyarzún Robles en su excelente edición que compila buena parte de los escritos que conforman la filosofía de la historia de Benjamin: Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*...

télos conspira entonces contra la propia revolución.[401] Aquí se reivindica en cambio otra concepción de la "tarea", en contraste con la tarea infinita (a la que ya no se intenta recuperar imprimiéndole una torsión diferente): una tarea "enteramente nueva", que consiste en el aprovechamiento de la oportunidad del momento histórico concreto: "[la chance revolucionaria] tiene que ser definida como chance específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva, prescrita por *una tarea enteramente nueva*".[402] (En el *Libro de los Pasajes* afirma: "la catástrofe: haber desaprovechado la oportunidad".[403]) De allí la exigencia de construir un "concepto de historia" –como indica el título provisorio que recibieron estas tesis– desde las urgencias históricas del presente. La concepción de un avance progresivo de la historia adolecería de una falta de percepción respecto del momento específico, en este caso, en el marco de la lucha contra el fascismo. Para Benjamin, la creencia socialdemócrata en que el triunfo estaba asegurado por las leyes del progreso histórico, así como su visión equivocada sobre el papel de las masas, habían sido fundamentales para el ascenso al poder del partido nacionalsocialista. Así lo expresa en la tesis X:

> En un momento en que los políticos en los cuales habían depositado sus esperanzas los adversarios del fascismo yacen en el suelo y refuerzan su derrota con la traición de su propia causa, estas reflexiones se proponen liberar al infante político mundial de las redes en que éstos lo habían atrapado. La consideración parte del hecho de que la terca creencia de estos políticos en el progreso, su confianza en su "base de masas" y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable han sido tres caras de la misma cosa.[404]

---

401 Esta crítica a la socialdemocracia tenía ya años de debate. En 1899 Rosa Luxemburg escribe *Reforma social o revolución*, donde acusa a la socialdemocracia de eliminar, mediante la idea de reforma, la meta de la transformación social; y retrotrae esta traición a los escritos de Eduard Bernstein (cf.: "una oposición entre estos dos elementos [reforma social y revolución social] la encontramos por primera vez en la teoría de Eduard Bernstein", "«Prólogo» a *Reforma social o revolución*", trad. Román Setton, en: *Ensayistas alemanes del siglo XIX*, M. Vedda y R. Setton (eds.), Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2009, pp. 273-276; aquí p. 273).

402 *GS* VII, 2, pp. 783-784 (las bastardillas son mías).

403 [N 10, 2], *GS* V, 1, p. 593.

404 *GS* I, 2, p. 698. En la versión francesa, realizada por el propio Benjamin y revisada luego por Pierre Missac, se afirma: "Nous partons, quant à nous, de la conviction que les vices foncières de la politique de gauche se tiennent. Et de ces vices nous dénonçons avant tout trois: la confiance aveugle dans le progrès; une confiance aveugle dans la force dans la justesse et dans la promptitude des réactions qui se forment au sein des masses; une confiance aveugle dans le parti", *GS* I, 3, pp. 1263-1264.

Las críticas aquí expuestas están dirigidas también contra la política estalinista y la de los frentes populares. Se trata de rechazar una versión determinista de la historia que no sólo se entrometía en los programas socialdemócratas mediante la idea de progreso, sino que estaba presente también en cierta interpretación del materialismo dialéctico propia de la Segunda y Tercera Internacional. De acuerdo con esta interpretación, la revolución adviene como resultado de leyes de la historia. El menosprecio de las fuerzas adversarias y la consideración del nazismo como un espasmo transitorio del capitalismo habrían impedido una lectura correcta de la situación.

Chryssoula Kambas ha estudiado en detalle estas críticas y sus vínculos con los acontecimientos políticos en Alemania y Francia. Kambas pone en cuestión la gran significación otorgada al pacto Molotov-Von Ribbentrop de 1939 en tanto acontecimiento determinante de las críticas de Benjamin al estalinismo. Scholem había señalado que las tesis sobre la historia fueron escritas precisamente como respuesta a este pacto.[405] Kambas retrotrae esta cuestión, en cambio, a los acontecimientos vinculados con el Frente Popular Francés desde 1935, y muestra que las críticas puntuales que Benjamin hace aquí (a la confianza en las masas, la confianza en el progreso histórico y a una actitud "servil" u obediente de ciertos políticos de izquierda) ya habían sido formuladas en su correspondencia con Fritz Lieb años antes de este pacto.[406] El sintagma "los políticos en que habían depositado sus esperanzas los adversarios del fascismo", Kambas lo refiere a la alianza contra el fascismo de 1935, e incluye, por tanto, a los partidos democráticos burgueses, los socialistas, los comunistas, etcétera. Respecto de "la traición de los políticos de izquierda", Kambas resume:

> Esta imagen refiere al fracaso de una táctica antifascista específica que llevó al Partido Comunista Francés (PCF) y a los comunistas alemanes

---

405 Cf.: "Anfang 1940 schrieb Benjamin nach seiner Entlassung aus dem Lager, in dem er wie fast alle Réfugiés aus Hitler-Deutschland nach Kriegsausbruch interniert war, jene «Theses über Geschichte», in denen sein Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes sich vollzog. Als Antwort auf diesen Pakt las er sie damals seinem Schicksalsgefährten und alten Bekannten, dem Schriftsteller Soma Morgenstern vor", Scholem, G., "Walter Benjamin und sein Engel", en: *Zur Aktualität Walter Benjamins*..., pp. 87-138; aquí, p. 129.

406 Kambas remite a una carta del 9 de julio de 1937, en que Benjamin expresa en relación con la revista política y literaria *Vendredi*, del Frente Popular Francés, su rechazo a la dogmática confianza en las masas, cf. "*Politische Aktualität*: Walter Benjamin's Concept of History and the Failure of the French Popular Front", *New German Critique*, núm. 39, 1986, pp. 87-98; aquí, pp. 91-92.

> emigrados en Francia a dar la bienvenida a Hitler como aliado de Stalin […] Si la cúpula del PCF estaba llamando a la capitulación y explicaba esta táctica "teóricamente" colocando al fascismo como una fase histórica necesaria antes de que éste sea finalmente superado, entonces esto era una traición bastante obvia que confirmaba su propia derrota. Desde este punto de vista, Benjamin también pudo entender esta creencia en la idea de progreso, una idea criticada a lo largo de las tesis en relación con la socialdemocracia alemana, como un componente constitutivo en la derrota del comunismo antifascista.[407]

Las críticas de Benjamin a estas posiciones frente al fascismo no eran inusuales en los círculos intelectuales de izquierda. Como sostiene Terry Eagleton, la reflexión de Benjamin se encuentra en consonancia con las ideas de León Trotsky expresadas en *La lucha contra el fascismo*, en que analiza las fallas de la izquierda, y especialmente del comunismo, en aquella disputa.[408] La lucha contra el fascismo revitaliza así una vieja crítica del marxismo ortodoxo al revisionismo socialdemócrata, cuya vinculación con el neokantismo de las universidades era ya evidente hacia el cambio de siglo. En 1908 Lenin trata en "Marxismo y revisionismo" los avatares del marxismo durante el pasado reciente, y afirma que "en el campo de la filosofía, el revisionismo iba a remolque de la «ciencia» académica burguesa. Los profesores «retornaban a Kant», y el revisionismo se arrastraba tras los neokantianos".[409] Esta declaración no estaba por fuera del campo de la filosofía, sino que por el contrario tomaba partido entre Hegel y Kant: "los revisionistas se hundían tras ellos en el pantano del envilecimiento filosófico de la ciencia, sustituyendo la «sutil» (y revolucionaria) dialéctica por la «simple» (y pacífica) «evolución»".[410] Y aún antes, en 1890, el año en que se legalizó nuevamente el Partido Socialdemócrata después de 12 años de proscripción, Engels escribe en tono polémico: "Uno de los servicios más grandes que nos ha prestado

---

407 *Ibid.*, p. 91.

408 Cf.: "Las visiones políticas de ambos [Trotsky y Benjamin] eran idénticas en muchos sentidos. Ambos se opusieron a la locura ultraizquierdista del Tercer Periodo, recalcando la amenaza inminente del fascismo a pesar de la complacencia criminal del Comintern; ambos rechazaban igualmente las ilusiones alternativas de la socialdemocracia, tal como aparece en los mordaces comentarios de Benjamin sobre la capitulación del SPD alemán ante el fascismo", en: Eagleton, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, trad. Julia García Lenberg, Madrid, Cátedra, 1998, p. 259.

409 Lenin, V. I., "Marxismo y revisionismo", *Obras Completas. Tomo XV,* Buenos Aires, Cartago, 1960, pp. 23-33; aquí, p. 27.

410 *Ibid.*

la ley contra los socialistas ha sido el de habernos liberado de la pegajosa importunidad de los «estudiosos» alemanes con barniz socialista".[411]

La actuación de la socialdemocracia había ya mostrado su carácter anti-revolucionario en otras ocasiones. En 1914, con el apoyo de ésta al ingreso de Alemania en la Primera Guerra Mundial –guerra que constituye un punto de giro en la biografía de Benjamin– y su pacto con las fuerzas conservadoras del Imperio. Con ello había sometido a revisión el principio internacionalista, cuya importancia para Benjamin ya hemos establecido. Había renunciado a la Revolución en noviembre de 1918, cuando los marinos de la ciudad de Kiel comenzaron un levantamiento armado que se extendería por el país. La socialdemocracia operó en esa ocasión como dique de contención de la revolución en ciernes.[412] En este sentido, se verá que la idea de "oportunidad revolucionaria" con la que Benjamin insiste en las tesis –estrechamente vinculada con la de catástrofe como oportunidad *desaprovechada*– forma parte de una reflexión "situada" sobre las *condiciones de posibilidad* del acontecimiento revolucionario.

Puede afirmarse entonces que la propuesta benjaminiana de concebir la "tarea" como completamente sujeta al momento histórico particular tiene en su base un modelo ejemplar: el propio texto de las tesis, enteramente arraigado a las circunstancias históricas en que fue escrito. En contra de un determinismo que impregnaba tanto la concepción del progreso socialdemócrata como la del marxismo positivista, Benjamin desarrolla su *concepto de historia* atendiendo fundamentalmente al momento presente y sus contingencias. Benjamin toma el "estado de excepción" de su contemporaneidad y lo proyecta como modelo de la historia toda; la tesis hallada por Agamben puede ser comprendida así como el epítome y la cifra de su escrito.

> La tradición de los oprimidos nos enseña que el *"estado de excepción" en que vivimos* es la regla. *Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda*. Entonces estará ante nuestros ojos, como *tarea* nuestra, la producción del verdadero estado de excepción [der wirkliche Ausnahmezustand]; y con

---

411 Carta del 5 de agosto de 1890 a Konrad Schmidt. Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/m-e/indice.htm, consultado el 1 de marzo de 2011.

412 Los principales dirigentes del SPD, Philipp Scheidemann y Friedrich Ebert, coincidían con las fuerzas conservadoras y liberales en que debía evitarse una revolución social y preservarse ante todo el orden del Estado. El SPD realizó una alianza con el Comando Militar Supremo Alemán y procuró una reconciliación con las fuerzas conservadoras y burguesas en el Parlamento, que llevó en última instancia al asesinato de Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht y otros integrantes de la Liga Espartaquista, aniquilados violentamente con el consentimiento de los dirigentes del SPD. Cf. Haffner, S., *Von Bismarck zu Hitler. Ein Rückblick*, Múnich, Knaur, 1989.

> ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La chance de éste consiste, y no en última instancia, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica.[413]

Se trata nada más y nada menos que de llegar a un concepto de historia correspondiente con el "estado de excepción en que vivimos", esto es, de pensar la historia a partir del presente y, por tanto, extender y proyectar las condiciones actuales como regla de la historia. La historia avanza como un tren que debe ser bruscamente detenido. La filosofía de la socialdemocracia, cuya matriz neokantiana recurría al "ideal" y la "tarea infinita", implica la consideración de la historia desde el futuro y la supresión de la idea de revolución. La consideración de la historia desde el presente, en cambio, la defensa de la interrupción revolucionaria, la detención del presente arrollador que pasa sobre los cuerpos de los oprimidos. No es una imagen utópica la que puede producir el cambio sino el conocimiento del presente y del recorrido del tren.

En la versión tradicional de las tesis, el neokantismo no se hallaba presente de manera explícita. Sin embargo, la lectura atenta de la tesis XII permite articular no sólo la asimilación de la socialdemocracia alemana con la defensa del *ideal*, sino también cómo la noción de ideal opera como contrapunto de la imagen. En efecto, para impugnar aquella noción de ideal y devolver al mesianismo su cariz revolucionario Benjamin se sirve del concepto de imagen:

> [La socialdemocracia] se complació en asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones *futuras*. Y así le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la *imagen* de los antepasados esclavizados, y no del *ideal* de los nietos liberados.[414]

La distinción conceptual que Benjamin introduce subrepticiamente en este pasaje entre *Bild* (imagen) e *Ideal* (ideal) ha pasado –hasta donde han llegado nuestras investigaciones– inadvertida para la bibliografía especializada. Se trata del contraste entre el engaño de un ideal de futuro y la verdad de la imagen histórica. Esta última es el *nervio* del cambio revolucionario,[415] en contraste con un ideal abstracto, sin asidero en la

---

413 *GS* I, 2, p. 697 (las bastardillas son mías). Sobre la noción de "estado de excepción" en Benjamin, y sus diferencias respecto de ese concepto en Carl Schmitt, véase: Naishtat, F., "Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética", *Revista Anual de Arte y Comunicación DEF-GHI*, Santa Fe, 2011, pp. 42-51.

414 *GS* I, 2, p. 700 (las bastardillas son mías).

415 Hacia 1929 Benjamin construye su teoría de la acción sobre el concepto de "inervación corporal"; véase la sección "El concepto de *Bildraum*: el surrealismo y la ampliación

realidad, carente de concreción y, por lo tanto, enteramente subjetivo. Aquí radica el fundamento de su concepto de historia, en el rescate del pasado histórico, de lo efectivamente acontecido. Benjamin busca dar de baja las imágenes de las islas utópicas futuras y pone en primer plano la imagen de la historia de los oprimidos, que contiene en sí un fundamento de realidad y destaca además una desigualdad e injusticia que es acuciante reparar: de allí también su fuerza. En contraposición, tal ideal engañoso del futuro liberado borra las injusticias y las relega a una instancia superada. En el estilo conciso que caracteriza este escrito, Benjamin opone dos elementos coexistentes en el imaginario revolucionario: el futuro utópico y el pasado de injusticias. La prioridad del primer elemento sería, entonces, la trampa en que habría caído la socialdemocracia.

La teoría benjaminiana del mesianismo elabora a partir de estas premisas una reflexión profunda sobre la temporalidad. No se trata meramente de la vinculación de la imagen con el pasado y del ideal con el futuro: la imagen se relaciona con una temporalidad "plena", mientras que el ideal está ligado a un tiempo "homogéneo y vacío" [eine homogene und leere Zeit].[416] El tiempo pleno de la rememoración es descripto a la luz de la adivinación y en sintonía con la enseñanza de la Torah:

> De seguro que los adivinos que buscaban sonsacarle al tiempo lo que escondía en su seno no lo experimentaban ni como homogéneo, ni como vacío. Quien tenga esto a la vista, quizá llegue a hacerse una idea de cómo era experimentado el tiempo en la rememoración: vale decir, del mismo modo. Se sabe que a los judíos les estaba vedado investigar el futuro. En cambio, la Torah y la oración los instruyen en la rememoración.[417]

El tiempo pleno es capaz de "contener" algo *en su seno* que puede retrospectivamente ser adivinado. En la misma dirección, Benjamin retoma la afirmación schlegeliana según la cual el historiador es un profeta vuelto hacia atrás [ein rückwärts gekehrter Prophet].[418] Este historiador no concibe su objeto como moviéndose en un tiempo vacío (que sirve de fundamento a una historia lineal y continua), sino que lo anticipa en el tiempo pleno de la rememoración.

---

de la experiencia" (Tercera parte).

416 *GS* I, 2, p. 701.

417 *Ibid*., p. 704.

418 Cf. *GS* I, 3, p. 1235. En la obra de Schlegel esta afirmación se encuentra entre los fragmentos del *Athenaeum*, cf. *KA* (*Friedrich Schlegel. Kritische Ausgabe seiner Werke* en 35 tomos, Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett, Hans Eichner (eds.), Paderborn, Viena *et al.*, Schöningh, 1958 ss.), fragmento núm. 80, p. 176.

La noción de imagen, que en la tesis XII aparece sin adjetivación alguna, es determinada en otros pasajes de las tesis así como en el *Libro de los Pasajes* mediante la fórmula "imagen dialéctica" [dialektisches Bild]. Esta categoría surge en la segunda fase de producción del proyecto de los *Pasajes*, que se desarrolla entre 1934 y 1940.[419] A pesar de la recurrencia con que la utiliza, su sentido ha permanecido relativamente enigmático. En palabras de Rolf Tiedemann: "Imagen dialéctica y dialéctica en suspenso constituyen sin duda las categorías centrales del *Libro de los Pasajes*. Sin embargo, su sentido permaneció difuso, sin alcanzar consistencia terminológica".[420]

La imagen dialéctica nos concierne aquí en cuanto constituye un concepto clave que vincula el conocimiento a la redención. Las figuras emblemáticas de este vínculo en la obra tardía, que caracterizan la función de la imagen dialéctica, son la *rememoración* y el *despertar*. Se trata de un conocimiento atravesado por lo temporal –como exigía ya en su juventud–. Nuestra exposición seguirá los siguientes pasos: en primer lugar, la caracterización de la imagen dialéctica como recuerdo en "Sobre el concepto de historia", vinculada con una concepción del pasado que lo determina como "inconcluso" o "trunco". Luego, la caracterización de la imagen dialéctica en el ámbito del *Libro de los Pasajes* como imagen onírica o desiderativa, que presenta una concepción del pasado definido como "originario" o "primitivo". La rememoración del pasado adquiere así matices diferentes, ya como recuerdo de injusticias de un pasado histórico, ya vinculada con una imagen onírico-desiderativa de una sociedad utópica situada en los orígenes de la historia. En la reconstrucción de la teoría benjaminiana, analizamos las diferencias entre estas dos visiones del pasado para sugerir una complementariedad entre ambas. En tercer lugar, mostramos que la noción de rememoración está determinada por cierta concepción de la mímesis expresada en dos escritos de 1933, que fuerza a considerar la vinculación de la imagen con la sensorialidad. Finalmente, establecemos un último matiz del concepto de imagen, que refuerza su carácter material y sensible, a partir del concepto de "espacio de la imagen" [Bildraum] introducido en su principal ensayo sobre el surrealismo de 1929. Este último paso nos permitirá dar cuenta de la dirección que toma bajo el influjo del movimiento surrealista

---

419 La primera fase comienza en 1927 cuando, durante una corta estancia en París, proyecta junto a Franz Hessel un artículo sobre los pasajes de esa ciudad en el siglo XIX. Hasta 1929 trabaja en ello bajo el título "Los pasajes de París: una *féerie* dialéctica", y luego se ve interrumpido hasta 1934.

420 Tiedemann, R., "Einleitung des Herausgebers", *GS* V, 1, p. 34.

el enriquecimiento de la experiencia de "grado cero" de Kant, así como insistir en la dialéctica del despertar a la que deben ser conducidas las imágenes oníricas. Como conclusión sostenemos que esta doble concepción del pasado determina la noción benjaminiana de redención en tanto exigencia del mundo objetivo, en contraste con la función de la redención en tanto criterio para evaluar lo existente en otros pensadores del marxismo occidental (Adorno, Horkheimer).

2. La imagen del recuerdo en "Sobre el concepto de historia": el pasado inconcluso

En las tesis sobre la historia, la vinculación del conocimiento con el tiempo y la redención se hace evidente a partir de una de las categorías más emblemáticas del escrito: el "ahora de la cognosci*bilidad*" [Jetztzeit der Erkenn*barkeit*] o también el "instante de la cognosci*bilidad*" [Augenblick der Erkenn*barkeit*]. El pasado se conoce y se redime al reconocerse en un ahora determinado. La imagen del pasado puede ser captada en un instante, y nunca retenida:

> La verdadera imagen del pasado pasa fugazmente [huscht vorbei]. Sólo como imagen que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad para no ser más vista, puede el pasado ser aferrado. [...] es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca en ella.[421]

De allí la recurrencia de los términos "Augenblick" y "Jetztzeit", traducidos por "instante" o "ahora". Este instante no consiste en un "punto" dentro de un continuo lineal –al modo en que Aristóteles lo definía en su *Física*–, sino que Benjamin retoma de la tradición mesiánica hebrea la representación del instante mediante la imagen de una puerta. Para los judíos, afirma, "cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías",[422] y puede abrir un recinto del pasado hasta entonces clausurado. El ingreso en ese recinto coincide, como veremos, con la acción política revolucionaria y redentora, y también con el conocimiento histórico.

Quizás pueda resultar útil graficar esta concepción del tiempo mediante la imagen del abanico.[423] La línea que constituye la habitual

---

421 *GS* I, 2, p. 695.

422 *Ibid*., p. 704.

423 En *Einbahnstrasse* (1928), en el contexto de una reflexión sobre el amor, Benjamin vincula la plenitud de la fantasía con la figura del abanico, cf. *GS* IV, 1, p. 117.

representación del tiempo pasado puede abrirse, con cada instante como vértice, en un abanico de caminos alternativos; el ángulo de apertura pertenece al pasado y es la puerta que, abriéndose en cada ahora, espera la llegada del Mesías o la Revolución. El pasado, que vemos como cerrado, contiene aún un reclamo por las injusticias acontecidas así como el latido de sus posibilidades no cumplidas (sus esperanzas y utopías frustradas). En el desplegarse del abanico se observa que lo que parecía una línea, el abanico cerrado, los acontecimientos del pasado como una cadena ya establecida para siempre, puede mostrar otras dimensiones: las de las cosas que fueron deseadas, que fueron posibles.

Este instante corresponde a un tiempo "pleno", capaz de dar cuenta del concepto de "oportunidad" [*Chance*]: los instantes no son iguales los unos a los otros, como supone la concepción del tiempo lineal y homogéneo. Benjamin afirma que "en realidad, no hay un instante que no traiga consigo *su* chance revolucionaria";[424] estas chances no son en absoluto intercambiables, sino que cada una es completamente singular.

Pero, ¿por qué Benjamin utiliza el término "Bild" (imagen) en relación con el pasado? ¿En qué se funda la capacidad de la imagen para "abrir" los pasados propicios? La imagen describe aquí el modo de ser del *recuerdo*, un recuerdo que posee un carácter colectivo. Este no es convocado voluntariamente por el presente –la imagen no es aquí una evocación– sino que es el pasado mismo el que irrumpe y se impone súbitamente en un momento de peligro, a partir de una necesidad eminentemente *práctica*:

> Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como verdaderamente ha sido". Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialista histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro.[425]

El sentido del término "peligro" no permanece en este grado de indeterminación, no es únicamente el peligro de no aferrar el recuerdo (y perder la oportunidad). Benjamin indica un contenido particular para tal peligro: el de "prestarse como herramienta de la clase dominante",[426] de los vencedores cuyo patrimonio material y cultural descansa sobre la opresión de los vencidos. Así, su concepción tardía encuentra fundamento en la idea marxiana de la lucha de clases, que rompe con

424 *GS* VII, 2, p. 783.

425 *GS* I, 2, p. 695.

426 *Ibid*.

aquella *tradición* unitaria que buscaba fundar durante su juventud.[427] Si el conocimiento posee para Benjamin un fin redentor, su sujeto –y aquí Benjamin habla de sujeto explícitamente– es la clase oprimida que lucha: solo para ella hay conocimiento histórico, y la hay solo en el momento en que está máximamente expuesta.[428] De ahí la necesidad de recuperar otra tradición, aquella relegada por la tradición de los vencedores, que se conforma y se transmite como una cadena aparentemente continua, acumulativa. Benjamin se pregunta: "¿De qué son salvados los fenómenos? No solamente, y no tanto, del descrédito y del desprecio en que han caído, cuanto de la catástrofe, tal como la exhibe muy a menudo un modo determinado de transmisión que los «honra en cuanto herencia»".[429] Honrar algo como herencia presupone la idea de una sucesión o legado que se recibe directamente, pacíficamente; aunque, como expresa la célebre tesis de Benjamin, cada documento de cultura sea a su vez un documento de barbarie (parte del botín de los vencedores). A esa continuidad Benjamin opone el carácter *discontinuo* de la *imagen* del recuerdo, que caracteriza también el modo de construcción de la tradición de los vencidos.[430]

Es necesario entonces responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es la noción de *pasado* que, según anticipamos, acarrea esta concepción

---

427 La importancia de la lucha de clases resulta más evidente en las tesis y en los materiales de las tesis que en el *Libro de los Pasajes* –si bien aquí hay indicaciones, por ejemplo hacia el final del *exposé* de 1935 (cf. *GS* V, 1, p. 58)– . Puede considerarse que el lugar central que le otorga en las tesis responde a una objeción de Adorno al *exposé* de 1935; éste le reprocha: "Daβ im träumenden Kollektiv keine Differenzen für die Klassen bleiben, spricht deutlich und warnend genug", *Briefe 2,* p. 675.

428 Cf.: "Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst", *GS* I, 2, p. 700. Entre los apuntes preparatorios quedó una formulación aún más contundente: "Die Befugnis des Historikers hängt an seinem geschärften Bewuβtsein für die Krise, in die das Subjekt der Geschichte jeweils getreten ist. *Dieses Subjekt* ist beleibe kein Transzendentalsubjekt sondern *die kämpfende unterdrückte Klasse* in ihrer exponiertesten Situation. *Historische Erkenntnis gibt es allein für sie und für sie einzig im historischen Augenblick", GS* I, 3, p. 1243 (las bastardillas son mías).

429 *GS* V, 1, p. 591.

430 Francisco Naishtat ha abordado la relación entre esta concepción de la herencia vinculada con la tradición de los vencedores y la crítica al carácter *narrativo* de la historiografía. En esa dirección, contrapone el carácter antiépico de la historiografía de Benjamin con la figura del montaje en tanto forma expositiva de la imagen dialéctica, y muestra la complicidad de la primera con la historia cultural de los vencedores, así como el vínculo de una historiografía del montaje con la dicontinuidad, cf. Naishtat, F., "La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis «Sobre el concepto de historia» y su relación con los dispositivos heurísticos del Passagen-Werk", Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Historia "Reescrituras de la Memoria Social", CD-Rom, del 11 al 13 de octubre de 2006, Buenos Aires.

de imagen como figura de la interrupción, contrapuesta al lejano ideal neokantiano? Se trata de un pasado inconcluso, que continúa operando en el presente, exigiendo su consumación. Esa existencia precaria de lo pretérito revela, según sostiene, un secreto pacto entre las generaciones pasadas y las presentes, que permitiría derivar la existencia de una "*débil* fuerza mesiánica" [eine *schwache* messianische Kraft] que las vincula. Esta exige a los hombres del presente prestar oídos a las voces del pasado; la presencia del pasado en el presente se da bajo la forma de un reclamo, al que solo el presente puede responder:

> El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora? ¿Acaso las mujeres que cortejamos no tienen hermanas que jamás pudieron conocer? Si es así, existe un secreto acuerdo [eine geheime Verabredung] entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una *débil* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho.[431]

Se trata de una fuerza enfática y paradójicamente débil: su efectividad es determinable, afirma, sólo al modo en que el físico determina el color de los rayos ultravioletas.[432] Frente a los intereses encubridores del presente, Benjamin apela a la escucha de un reclamo que procede desde la pérdida. Este reclamo denuncia como mítica la idea de progreso que aspira a ocultar esa pérdida y hacer de la historia una acumulación sucesiva, una continua ganancia. De allí que Pablo Oyarzún Robles sostenga que "la dimensión del pasado permea en Benjamin todo el tiempo, configura la temporalidad del tiempo […] El pasado *sensu stricto* es el pasado trunco, aquél que no puede –no pudo– realizarse en su presente".[433] El recuerdo de ese pasado, como los rayos ultravioleta, exhibe aspectos invisibles de la realidad.

El alcance que se atribuya a esta tesis es una cuestión delicada: ¿qué significa que el pasado no se ha consumado, que permanece inconcluso? Horkheimer apuntó hacia la procedencia teológica de esta concepción: "La injusticia pasada ha sucedido y está conclusa. Los golpeados han sido realmente golpeados… Si se toma lo inconcluso con toda seriedad,

---

431 *GS* I, 2, pp. 693-694.

432 *GS* I, 3, p. 1232.

433 Oyarzún Robles, P., "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción", en: Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso…*, pp. 5-44; aquí, p. 29.

entonces hay que creer en el juicio final…”.[434] Afortunadamente, Benjamin tuvo oportunidad de responder a esta objeción, en un fragmento que hoy integra el *Libro de los Pasajes*:

> El correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha "establecido", puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos.[435]

Esta respuesta permite articular cuestiones de diversa índole. Por un lado, Benjamin reconoce en el pensamiento teológico la condición de posibilidad de la inconclusión del pasado. No puede pensarse aquella "trunquedad" sin tomar un elemento que proceda de la teología, aunque sea de modo indirecto. Pero este elemento no es el Juicio Final, sino la rememoración [Eingedenken]. No se trata de cualquier concepción de la rememoración, sino de aquella que está implicada en la noción de *imagen* del recuerdo, capaz de "cargar" el ahora de un tiempo pleno, un tiempo cuyo espesor ontológico le permite a Benjamin, como vimos, analogar la rememoración con la adivinación. Tiedeman describe el significado en Benjamin de la palabra "Eingedenken", por cierto inusual en la lengua alemana, en los siguientes términos: "haz de cada segundo un pequeño portal por el que pueda entrar el Mesías para despertar a los muertos".[436] La historia no consiste meramente en una ciencia –responde Benjamin a Horkheimer–, sino que su carácter rememorativo tiene prioridad: "el carácter científico de la historia se compra con el desecho de todo eso que debería recordar su condición originaria de rememoración".[437]

Horkheimer podría replicar que su crítica no se erige solo en nombre de una verdad científica; también –y fundamentalmente– de la ética. Él

---

434 Carta del 16 de marzo de 1937, citada por Benjamin en el fragmento [N 8, 1] del *Libro de los Pasajes*, *GS* V, 1, p. 589.

435 *GS* V, I, p. 589.

436 La cita completa reza: "En algunos judíos, que son grandes escritores de la lengua alemana, como Benjamin, Adorno e incluso Scholem, encontramos una palabra que no aparece en ningún diccionario alemán: *Eingendenken*. En Benjamin «acordanza» significa: haz de cada segundo «un pequeño portal por el que pueda entrar el Mesías para despertar a los muertos»", R. Tiedemann, "Evocación de Scholem", en: Scholem, G., *Walter Benjamin y su ángel*…, pp. 223-233; aquí, p. 226.

437 *GS* I, 3, p. 1231.

sostiene que la rememoración debe tener en cuenta el sufrimiento del pasado de un modo absoluto, no relativo o reparable: "ningún futuro repara [heilt] lo que les ha ocurrido a los que perecieron. Jamás los convocarán para ser bienaventurados por toda la eternidad [...] En esta inconmensurable indiferencia, sólo la conciencia humana puede configurar el sitio en que la injusticia padecida sea superada [aufgehoben], aquella es la única instancia que no se conforma con lo sucedido".[438] Por lo tanto, no se trata únicamente del "hecho" de que los golpeados *hayan sido* golpeados; la conciencia humana –que permite aquí configurar un espacio aislado de insatisfacción– *debe*, además, considerar su desdicha como algo no pasible de ser subsumido en un sentido último de la historia o de convertirse en sacrificio para el futuro. La objeción de Horkheimer puede interpretarse a la luz de su temprana lectura de Schopenhauer: así se comprende la preocupación por afirmar el carácter irreductible del dolor de las víctimas en tanto refutación de todo sistema que quiera integrar el sufrimiento singular del pasado en la gran teodicea de la razón.

La perspectiva de Benjamin no es fundamentalmente científica ni ética: la rememoración asume una función política, coincide con la acción revolucionaria. Como hemos visto en la tesis XII, la acción se nutre "de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados". Las revoluciones recuerdan siempre algún tiempo pretérito (Benjamin ejemplifica con el recuerdo de Roma por parte de la Revolución Francesa). Además, este pasado no es un mero estímulo para el presente, sino su causa: la lucha es *por* ese pasado. Horkheimer sostiene, en cambio, que para los mártires de la causa de la libertad el recuerdo no significa nada; ellos saben que "la nada vence siempre sobre la alegría", y realizan sus acciones de lucha únicamente por el *futuro*.[439] Sin vincular la dimensión política al pasado, la historiografía se convierte para Horkheimer en "el único tribunal de apelaciones que la humanidad presente, pasajera ella misma, puede ofrecer a las protestas

---

438 Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften* 3, A. Schmidt y G. Schmid Noerr (eds.), Fráncfort del Meno, Fischer, 1988, p. 247. Para una visión de la posición tardía de Horkheimer –que incorpora cierta concepción de la redención distinta a la de Benjamin (véase la última sección de este libro)–, puede consultarse la compilación: Horkheimer, M., *Anhelo de justicia*, traducción y edición de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2000.

439 Esta posición es desarrollada en "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie" (1935), donde inscribe su perspectiva en una tradición ilustrada que no atribuye sentido al mundo ni intenta armonizar los actos con una instancia metafísica, cf. Horkheimer, *GS* 3, p. 253 y ss.

procedentes del pasado".[440] Para Benjamin, el pasado está inconcluso porque no hubo justicia, y la justicia que puede hacerse a ese pasado no está referida a un Juicio Final, sino a la consumación de los deseos frustrados. Su medio es la revolución, y no el tribunal de la conciencia historiográfica. En definitiva, que el pasado "concierna" al presente es la marca de su inconclusión; de estar cerrado, su recuerdo no podría ser más que *registro*. El sujeto del conocimiento histórico no *registra* el dolor, lo *recuerda*, se nutre de él en el presente. Los muertos "no están a salvo":[441] aún muertos –no se niega la muerte– se encuentran en peligro. Con esta idea Benjamin caracteriza su noción de pasado. Ellos han sido arrasados por la tradición de los opresores, y aún exigen su pertenencia a la tradición de los vencidos.[442]

La primacía del pasado es también, entonces, una forma de expresar la relevancia de la política en la construcción de un concepto adecuado de historia. Pero, como ya hemos insistido, Benjamin escribe estas ideas en un contexto histórico-político particular: el de la lucha contra el fascismo. El mayor obstáculo de esa lucha es, indicamos, que sus adversarios no cuentan con un concepto de historia apropiado. La socialdemocracia se encuentra cegada por su "filosofía de escuela", la doctrina neokantiana. El principal problema reside para Benjamin en la pretensión dogmática de su idea de progreso: "la teoría socialdemócrata, y más aún su práctica, estaba determinada por un concepto del progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática".[443] Benjamin se propone realizar una suerte de retrato de cómo esta idea se "pintaba en la cabeza de los socialdemócratas", mediante tres notas fundamentales: 1) el progreso remite a la humanidad en sí misma, no sólo a sus "destrezas y conocimientos" [Fertigkeiten und Kenntnisse]; es decir, a la humanidad como concepto moral –de matriz kantiana y coheniana– 2) la idea de progreso postula una infinita perfectibilidad de esa humanidad, es decir, se trata de un progreso "inacabable" [unabschlieβbar] 3) el progreso es

---

440 *Ibid.*, p. 248.

441 *GS* I, 2, p. 695.

442 Sobre la disputa entre Benjamin y Horkheimer, cf. José María Mardones, Reyes Mate (eds.), *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 115-118. Allí se sostiene que Benjamin, en contraste con Horkheimer, "mantiene la actualidad de los derechos de las víctimas" (*ibid.*, p. 116). La lectura de Reyes Mate en sus numerosos trabajos sobre Benjamin destaca con acierto la diferencia entre el pasado de los vencedores (cerrado) y el de los vencidos (trunco); es decir, el fundamento de la metafísica de la temporalidad en la cuestión política de la lucha de clases.

443 *GS* I, 2, p. 700.

concebido como irrefrenable, incesante [unaufhaltsam], no se detiene ni tiene pausa.

La sola enunciación de estos elementos revela su carácter controvertible. Benjamin sostiene que aquello que reúne estos predicados, el denominador común de las representaciones vinculadas con dicha noción de progreso, es una cierta concepción de la temporalidad en que el tiempo es pensado como homogéneo y vacío. A partir de allí se comprende que haya dedicado sus esfuerzos a construir una representación del tiempo que privilegia el pasado: en contraste con la idea paralizante de progreso estrechamente comprometida con la primacía del futuro.

Contra el optimismo en el progreso de Josef Dietzgen en su *Sozialdemokratische Philosophie* –cuya sentencia emblemática es colocada por Benjamin como epígrafe de la tesis XIII: "¿Acaso nuestra causa no se hace cada vez más clara y el pueblo cada vez más astuto?"[444]–, Benjamin presenta su propuesta bajo la fórmula "organización del pesimismo". Así lo había hecho ya en el ensayo de 1929 sobre el surrealismo (como veremos más adelante). Esta noción es tomada de un escrito de Pierre Naville, quien formó parte del movimiento surrealista en sus comienzos y luego fue un comunista disidente que integró la oposición trotskista.[445] Para Benjamin, "organizar el pesimismo quiere decir descubrir en el espacio de la acción política el espacio de la imagen. Pero este espacio de la imagen ya no puede, en modo alguno, medirse contemplativamente".[446] La posición de Benjamin, aún cuando esté expresada de manera vaga, no deja lugar a dudas: organizar el pesimismo debe tener consecuencias en el ámbito de la acción. Se trata de modificar nuestra concepción de la acción, de modo que pueda producirse una interrupción del *continuum* de catástrofes. Contra los disfraces del determinismo en la modernidad (entre los cuales se encuentra la idea de progreso), el pesimismo se vin-

---

444 *GS* I, 2, p. 700.

445 Se trata de "Mejor y menos bien", publicado en la revista *La Révolution Surréaliste* en 1927. Naville impugna con ello el optimismo de la dirección comunista estalinista, y defiende el carácter revolucionario del surrealismo; el pesimismo era, según afirma, el rasgo compartido del comunismo y el surrealismo, y su organización el único método eficaz de lucha. Sobre la relación de Pierre Naville con el surrealismo, el marxismo y Benjamin, cf. Löwy, M., *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*, trad. Conchi Benito, Eugenio Castro y Silvia Guiard, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006, pp. 57-74.

446 Se trata de una autocita que varía apenas su propia formulación de 1929: "Den Pessimismus organisieren heißt nämlich nicht anderes als die moralische Metapher aus der Politik herausbefördern und im Raum des politischen Handelns den hundertprozentigen Bildraum entdecken. Dieser Bildraum aber ist kontemplativ überhaupt nicht mehr auszumessen", *GS* II, 1, p. 309. Como puede verse, el comentario sobre la metáfora moral fue suprimido de las tesis.

cula con una esperanza mesiánica que habita el peligro y se aleja de las garantías. El pesimismo benjaminiano sienta sus bases en el hecho de que las catástrofes ocurran a pesar de los instantes como portales abiertos y, por lo tanto, nuestra libertad de impedirlas. La *imagen* nombra esa interrupción, el recuerdo que "carga" un pasado y lo activa. No se trata de una imagen encomendada a la contemplación, sino que el desafío es arrancar la imagen de la distancia contemplativa. El mismo pensamiento debe perder entonces su carácter puramente teórico y fundirse con el recuerdo. La palabra alemana *Eingedenken* permite echar luz al respecto. Oyarzún Robles señala que este vocablo revela "la relación que se establece entre el pensamiento y la memoria (es decir, la determinación del pensamiento mismo por la remisión a lo sido), y que en alemán es favorecida fuertemente por la comunidad etimológica de los vocablos correspondientes (*denken, gedenken, eingedenken, Gedächtnis*)".[447] Pero no sólo el pensar está determinado por la memoria, sino que también el recordar está determinado por el pensar y por el conocer. Al pensar le pertenece no sólo el movimiento de los pensamientos, sino también la interrupción de ese movimiento. La imagen dialéctica es precisamente la *cesura* del movimiento del pensamiento:

> cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual se cristaliza él como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido.[448]

La mónada no es otra cosa que la imagen dialéctica, la imagen del recuerdo discontinua; él mismo identifica en apuntes preparatorios la imagen dialéctica y el objeto histórico.[449] La discontinuidad y la detención son dos caras de una misma moneda (y de una misma mónada), y la dialéctica es, por ello, nombrada como "dialéctica en reposo" o "en suspenso" [Dialektik im Stillstand], una dialéctica detenida.

Para dar cuenta del carácter discontinuo del recuerdo, Benjamin utiliza la figura de la *cita*, que señala la posibilidad de sustraer algo del devenir histórico y recontextualizarlo. Esta recontextualización es aquí también una activación. En este sentido Benjamin sostiene que Robespierre "citaba a la antigua Roma tal como la moda cita un viejo atuendo",

---

447 Oyarzún Robles, P., en: Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso…*, p. 67.

448 *GS* I, 2, pp. 702-703.

449 *GS* V, 1, p. 595.

ya que Roma era, para la Revolución Francesa "un pasado cargado de tiempo-ahora", capaz de saltar del *continuum* de la historia.[450] El "índice histórico" que Benjamin atribuye a las imágenes consiste en la capacidad de éstas de volverse material de recuerdo para una época dada. La "cita*bilidad*" [Zitierbarkeit] del pasado es la marca de su pertenencia a un tiempo pleno, el "índice secreto" que lo remite a la redención.[451] No se trata de una tensión hacia el pasado a modo de retenciones ordenadas de un tiempo husserliano, donde el recuerdo es una plenificación de las retenciones vacías, sino que el recuerdo es una imagen fugaz que revela la discontinuidad de la historia y del tiempo. La historia "interruptiva" que funda este recuerdo es la antítesis de la teleológica: la revolución no está al final del camino sino que irrumpe. De allí la idea de que las revoluciones no son la locomotora de la historia, como indica la figura marxiana, sino el *freno* de ese mismo tren en que viaja la humanidad.[452]

El primado de la política sobre la ciencia no conduce a Benjamin a renunciar a la idea de conocimiento –que preserva su fuerza en el conjunto de su obra– sino que, por el contrario, coloca el énfasis en el carácter redentor, práctico, activo del conocimiento; en la completa fusión entre teoría y praxis. Para ello, el mesianismo no debe perder la vinculación con el pasado. Su carácter revolucionario genuino impugna la identificación de la sociedad sin clases con un ideal lejano, y la concepción de la lucha con una tarea infinita en que el presente *se oriente* hacia el futuro. Sin embargo, esta relación con un pasado inconcluso, pendiente, no implica una mirada nostálgica. Por el contrario, la nostalgia encuentra su sustancia en la *clausura* del pasado que se anhela. Aquí se trata más bien, para decirlo en los términos de Peter Szondi, de una "esperanza en el pasado",[453] un pasado que puede ser detenido, abierto y activado.

3. La "imagen dialéctica" en el *Libro de los Pasajes*: el pasado primitivo

En los apuntes que conforman el *Libro de los Pasajes*, Benjamin construye una noción de "imagen dialéctica" cuyo vínculo con el tiempo

---

450 *GS* I, 2, p. 701.

451 *Neue Thesen B*, *GS* I, 3, p. 1233.

452 *GS* VII, p. 1232. Sobre los significados de la locomotora en relación con la revolución, cf. Wizisla, E., "Revolution", en: *Benjamins Begriffe*, vol. 2, M. Opitz y E. Wizisla (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 677-680.

453 Szondi, P., "Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin", *loc. cit.*

es relativamente distinto a aquel que examinamos a partir de “Sobre el concepto de historia”. En efecto, los problemas que aborda allí son otros. En lugar de orientar la discusión hacia una crítica de los principios de la socialdemocracia, *Das Passagen-Werk* lleva a cabo un análisis de lo que Benjamin considera la *prehistoria* del capitalismo, la París del siglo XIX, lugar de aquellas primeras galerías comerciales construidas con hierro y vidrio en que la mercancía adquirió por primera vez, según su tesis, un carácter de fetiche o de “fantasmagoría”.[454] Lo nuevo es considerado allí el “origen de un brillo imposible de eliminar de las imágenes producidas por el inconsciente colectivo”.[455] Tal brillo de lo nuevo se refleja, “como un espejo en otro”,[456] en el brillo de lo siempre-igual. La moda, con su *constante* recambio, se presenta entonces como el agente incansable que promueve el culto de lo novedoso, que es –según Benjamin– “la quintaesencia de la falsa conciencia”.[457] (De allí el interés por los grabados de J. J. Grandville, que subvierten irónicamente la lógica del mundo mercantil y extienden las aspiraciones de la moda “tanto a los objetos de uso cotidiano como al cosmos”.[458])

La versión de 1935 de “París, capital del siglo XIX” fue programada como una exposición sintética del proyecto en su totalidad. Allí define las “imágenes dialécticas” como imágenes oníricas o desiderativas, propias del inconsciente colectivo. El capitalismo en su conjunto es descripto como un fenómeno que produjo “un nuevo sueño onírico a Europa, y, con él, una reactivación de las energías míticas”.[459] El despertar de ese sueño se convierte aquí en una figura central de conocimiento. En este contexto, la relación de la imagen con la temporalidad muestra nuevas facetas: en tanto imágenes desiderativas, las imágenes dialécticas remiten la “fantasía icónica” [Bildphantasie] –que recibe su impulso de lo nuevo– a un pasado caracterizado como primigenio o primitivo

---

454 Benjamin utiliza el término “fantasmagoría” para referirse al carácter de fetiche de la mercancía. Como indica Tiedemann, las lecturas de Benjamin al respecto atendieron menos a *El Capital* de Marx que a *Historia y conciencia de clase* de Lukács, cf. Tiedemann, “Einleitung…”, *GS* V, 1, p. 26. Las diferencias de Benjamin respecto de Marx son indicadas por Tiedemann en esta misma introducción, cf. 27-30.

455 *GS* V, 1, p. 55.

456 *Ibid*.

457 *Ibid*. Sobre la moda en relación con el fetichismo de la mercancía, cf. Campaner Miguel Ferrari, S., “Mercadoria e moda: o fetiche e seu ritual de adoração” en: *Leituras de Walter Benjamin*, Márcio Seligmann-Silva (ed.), FAPESP/AnnaBlumme, San Pablo, 1999, pp. 173-179.

458 *Ibid*., p. 51.

459 [K 1 a, 8], *GS* V, 1, p. 494.

[Urvergangene]. Benjamin señala la existencia de *correspondencias* entre la modernidad y una prehistórica sociedad sin clases, nodos en que la modernidad *cita* a la prehistoria. Los objetos fabricados por la técnica se relacionan con antiguas imágenes utópicas del colectivo. El falansterio de Charles Fourier –uno de los temas más significativos y transitados del libro– puede ser visto como el epítome del proyecto de los *Pasajes*, en tanto allí se conjugan el impulso de las nuevas tecnologías con una concepción mítica del hombre reconciliado con la naturaleza, concebida como superabundante. Se trata de una "maquinaria humana" capaz de producir el país de Jauja, "la antiquísima imagen desiderativa que ha llenado de vida la utopía de Fourier".[460] Benjamin encuentra entonces allí la síntesis de su concepción de la utopía como choque entre aquel pasado primitivo y lo nuevo.

> En el sueño en que, en imágenes, surge ante cada época la siguiente, esta última aparece ligada a elementos de la prehistoria, esto es, de una sociedad sin clases. Sociedad cuyas experiencias, que tienen su depósito en el inconsciente colectivo, producen, al entremezclarse con lo nuevo, la utopía, que ha dejado su huella en miles de configuraciones de la vida, desde las construcciones permanentes hasta la moda fugaz.[461]

Las imágenes oníricas tienen un poder de enlace entre la época venidera –que ellas anticipan, como sugiere Michelet, a quien Benjamin cita aquí–[462] y un momento primigenio cuyas huellas aún perviven en el inconsciente colectivo. A partir de este entrecruzamiento el sueño utópico penetra en las *configuraciones de la vida*. Las imágenes son portadoras de deseo, un deseo inconsciente que posee una significación social y política. En este sentido, si bien no puede ignorarse la importancia decisiva del legado freudiano –la tesis del sueño como cumplimiento de deseo, así como la recusación de la oposición absoluta entre sueño y vigilia, etc.–,[463] Benjamin encara la tarea de pensar lo onírico más allá

---

460 *GS* V, 1, p. 47.

461 *Ibid*.

462 Benjamin utiliza a modo de epígrafe la frase de Michelet: "Chaque époque rêve la suivante", *ibid*., p. 46.

463 Cf. [K 1, 5], *GS* V, 1, p. 492. Cornelia Zumbusch destaca el influjo sobre Benjamin de otras nociones freudianas no menos relevantes, como la de represión o la de interpretación de los sueños, cf. Zumbusch, C., *Wissenschaft in Bildern*…, p. 94. Sobre la relación entre Benjamin y el psicoanálisis, también puede verse: Ley Roff, S., "Benjamin and psychoanalysis", en: *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. por D. F. Ferris, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 115-133; Castel, M., "Temporalidad inconsciente y tiempo histórico. Acerca de la recepción benjaminiana de la obra de Sigmund Freud", en: Acha, O. y Vallejo, M. (comps.), *Inconsciente e historia*

de la subjetividad individual. Sin embargo, impugna también la teoría del "inconsciente colectivo" de Carl Jung, tal como lo revelan numerosos fragmentos del convoluto N. Mientras Jung entiende las imágenes del inconsciente colectivo como *arquetipos* en cierta medida suprahistóricos, Benjamin observa el mundo material en que las imágenes se presentan como signaturas históricas del colectivo. En palabras de Adorno: "Para Benjamin, tales imágenes eran más que arquetipos del inconsciente colectivo como en Jung: por ellas entendía cristalizaciones objetivas del movimiento histórico, y les dio el nombre de imágenes dialécticas".[464] La perspectiva de Jung propendía a una mirada nostálgica del pasado, así como a una visión del presente como decadencia; el empobrecimiento espiritual del presente podía ser compensado mediante la recurrencia a las imágenes arquetípicas. De allí que Benjamin percibiera en su teoría de los arquetipos "una función claramente retrógrada" [eine eindeutig rückschrittliche Funktion].[465] En contraste con estas concepciones, el referente más relevante en lo que hace a la teoría del sueño y el mito fue el movimiento surrealista –tal como mostramos en la sección siguiente–, que supo articular lo onírico con una reflexión sobre el acontecimiento revolucionario, ausente en Freud y en Jung. Como se sabe, Benjamin ha afirmado que *Das Passagen-Werk* fue escrito bajo el influjo de *El campesino de París* de Aragon.[466]

En este contexto, consideramos que son dos los elementos que deben ser analizados de la concepción de la temporalidad aquí presente: el carácter anticipatorio de la imagen desiderativa (en afinidad con el pensamiento blochiano) y, más relevante para nuestro argumento, la función del *pasado* primitivo. Resulta evidente que la dimensión temporal del futuro, relegada en las tesis, recibe una atención mayor a partir de la noción de deseo: la imagen muestra su sobredeterminación dialéctica no sólo en el recuerdo, sino también en la fantasía, que tiene aquí el poder de anticipar el tiempo venidero. La moda, que en las tesis se encuentra vinculada al recuerdo y a la cita del pasado, cobra mayor protagonismo en función de esta idea de anticipación. Benjamin se detiene en los vestidos, el miriñaque o los primeros trajes deportivos, y cree descubrir allí lo que depara el futuro:

---

después de Freud: cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía, Buenos Aires, Prometeo, 2010, pp. 53-69 y Naishtat, F., "El psicoanálisis a prueba de fragmentos. La recepción de Freud en la historiografía del *Libro de los Pasajes*", *ibid*., pp. 35-51.

464 Adorno, Th. W., "Caracterización de Walter Benjamin", en: *Sobre Walter Benjamin*…, p. 22.

465 [N 8, 2], *GS* V, 1, p. 589.

466 *GB* V, pp. 96-97, carta a Adorno del 31 de mayo de 1935.

> el más ardiente interés de la moda reside para el filósofo en sus extraordinarias anticipaciones. Es sabido que el arte, de muchas maneras, como por ejemplo en imágenes, se anticipa en años a la realidad perceptible […] Y, sin embargo, la moda está en un contacto más constante y preciso con las cosas venideras merced a la intuición incomparable que posee el colectivo femenino para aquello que el futuro ha preparado. Cada temporada trae en sus más novedosas creaciones ciertas señales secretas de las cosas venideras. Quien supiese leerlas no sólo conocería por anticipado las nuevas corrientes de arte, sino los nuevos códigos legales, las nuevas guerras y revoluciones.[467]

La capacidad anticipatoria de la moda aparece aquí como superior a la del arte (al que Adorno asignaba la energía de la imaginación utópica). La doble caracterización de la moda como falsa conciencia y como deseo utópico es la marca de la "ambigüedad" que tiñe esta dialéctica: ninguno de estos dos elementos puede estar ausente en la reflexión.[468]

Las imágenes dialécticas anticipan el futuro mediante su carácter desiderativo, pero para ello deben recordar un pasado primitivo. Este pasado no remite a un acontecimiento situado en un tiempo pretérito determinado –tal como ocurre en las tesis–, sino a un origen remoto. Para su caracterización, Benjamin se sirve sobre todo de las teorías de Johann Jakob Bachofen, a quien dedica un ensayo por la misma época.[469] Este escrito se centra en *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Allí Bachofen propone la tesis de que, antes de que el sistema patriarcal triunfara, existía un orden por completo distinto en que la mujer poseía la máxima autoridad y en que reinaba una suerte de comunismo primitivo. Bachofen establece diversas etapas en la evolución de la cultura de la humanidad, desde aquella que denomina "hetairismo", caracterizada por la promiscuidad y el comunismo, pasando por el matriarcado (ginecocracia), hasta la cultura patriarcal. Según afirma, en las sociedades matriarcales el amor y la compasión eran universales, ya que el cuidado de los hijos permitía a la mujer salir de su individualidad y extender ese amor hacia otros seres.[470] Así, la fraternidad se consolida como principio

---

467 [B 1 a, 1], *GS* V, 1, p. 112.

468 Cf. *GS* V, 1, p. 55.

469 "Johann Jakob Bachofen" (1934-1935). Benjamin escribió este ensayo –su primer texto escrito originalmente en francés– para la *Nouvelle Revue Française*, pero finalmente fue editado póstumamente.

470 Cf.: "In der Pflege der Leibesfrucht lernt das Weib früher als der Mann seine liebende Sorge über die Grenzen des eigenen Ich auf andere Wesen erstrecken und alle Erfindungsgabe, die sein Geist besitz, auf die Erhaltung und Verschönerung des fremden

clave del matriarcado, en contraste con la sociedad patriarcal, jerárquica y restrictiva. La "magia de la maternidad",[471] principio del amor, la unidad y la paz, responde a la mayor cercanía que la mujer tendría respecto de la naturaleza. La ginecocracia está determinada por la materia, sigue las leyes de los fenómenos naturales; el patriarcado se vincularía, en cambio, con el principio inmaterial del espíritu.[472] En sintonía con esta caracterización de las sociedades primitivas, el *Urvergangene* benjaminiano consiste en una sociedad sin clases situada en los orígenes de la historia, en que la abundancia vuelve prescindible la opresión. Benjamin indica las diferentes apropiaciones o interpretaciones que tuvo la obra de Bachofen, tanto desde el fascismo como desde el marxismo, y destaca su potencia para un pensamiento revolucionario (siguiendo en ello a Erich Fromm y a Wilhelm Reich, antes que a Friedrich Engels, quien buscaba en Bachofen, antes bien, una explicación de la evolución de la opresión).[473] Cuando señala que "Bachofen bebía de las fuentes románticas, pero éstas no llegaron hasta él sin haber pasado antes por ese gran filtro que constituye como tal la ciencia histórica",[474] ofrece el motivo por el cual, en su opinión, *El matriarcado* brinda la posibilidad de una lectura en clave histórica. Prescindiendo de este presunto basamento objetivo-histórico, "los profesores oficiales del fascismo alemán"[475] habrían tomado de Bachofen sólo su metafísica. Para Benjamin se trata, en cambio, de descubrir la "signatura histórica" del entrecruzamiento entre el presente y la imagen de una primitiva sociedad sin clases.

La rememoración de este pasado remoto bachofeniano es mencionada también en el ensayo sobre Kafka de 1934. Allí afirma que, en las novelas de Kafka, "la criatura se manifiesta en una etapa que Bachofen denomina hetérica. Del olvido de esa etapa no se deduce que ya no se imponga en

---

Daseins richten", Bachofen, J. J., *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975, p. 12.

471 *Ibid*.

472 Luego del hetairismo o fase telúrica, en que Afrodita es la deidad principal, sigue una fase lunar, propiamente *Das Mutterrecht*, en que aparecen cultos histéricos y sacrificios a Deméter. Bachofen distingue también entre dos etapas del patriarcado: la inicial, en que se rinde culto a Dionisos, y la etapa solar patriarcal, apolínea, en que desaparecen por completo las huellas del matriarcado.

473 Sobre la recepción de Bachofen en Alemania, véase Davies, P. J., *Myth, matriarchy and modernity: Johann Jakob Bachofen in German culture (1860-1945)*, Nueva York / Berlín, Interdisciplinary German Cultural Studies, 2010.

474 *GS* II, 1, p. 226.

475 *Ibid*., p. 230.

el presente. Todo lo contrario: está presente a causa de ese olvido".[476] Lo olvidado consiste precisamente en lo latente; sin esa latencia-olvido no se produce el recuerdo. El olvido del pasado primitivo permite poner de relieve su latencia, es decir, su presencia en el presente. Este pasado tiene el poder de operar sobre el presente; como afirma Gerhardt Plumpe, el presente contiene en su seno ese mundo pasado como una amenaza, es decir, como momento superador.[477]

Rolf Tiedemann observa que la identificación entre la imagen dialéctica y la imagen onírica es abandonada al tiempo de terminado el *exposé*.[478] Benjamin suprime en la versión de 1939 algunos de los pasajes centrales vinculados con el sueño y su carácter anticipatorio (por ejemplo, aquel referido a la sociedad sin clases). El motivo habría que buscarlo, indica Tiedemann, en las críticas de Adorno a sus diversos escritos de esos años. Éste entendió que la concepción benjaminiana del sueño quitaba potencia y objetividad a la categoría de imagen dialéctica, ya que socavaba la base materialista del concepto.[479] Además, Adorno objeta el papel del pasado primitivo, cuya función entiende como puramente arcaica (en consonancia con la teoría jungeana).[480] Según afirma en sus cartas, la concepción del *exposé* está atravesada por una tendencia mitologizante y arcaizante en que "de un modo no dialéctico, la imagen de la sociedad sin clases queda antedatada en el mito, en vez de aparecer

---

476 *GS* II, 2, p. 438. Seguimos aquí la traducción de Roberto Blatt en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991.

477 Cf.: "Die gegenwärtige Zeit steht so im Banne einer Vorwelt, die ihre reale Bedrohung ist. Im sich dessen Gegenwärtigsein erst läge ein überwindendes Moment", Plumpe, G., "Die Entdeckung der Vorwelt. Erläuterungen zu Benjamins Bachofenlektüre", en: *Text + Kritik*, cuaderno 31/32, Múnich, Richard Boorberg, 1971, pp. 19-27, aquí, p. 27. Sobre el vinculo de Benjamin con Bachofen puede verse también: Weinbach, H., *Philosoph und Freier. Walter Benjamins Konstruktionen der Geschlechterverhältnisse*, Marburgo, Timbuktu-Verlag, 1997, pp. 177-187; Weigel, S., "Johann Jakob Bachofen" en: Lindner, B. (ed.), con T. Küpper y T. Skrandies, *Benjamin Handbuch*..., pp. 539-541; Schiavoni, G., "Benjamin – Bachofen: Cur Hic?" en: K. Garber (ed.), *Global Benjamin*, vol. 2, Múnich, Wilhelm Fink, 1999, pp. 1045-1056; Mali, J., "The Reconciliation of Myth: Benjamin‘s Homage to Bachofen", *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, núm. 1, enero de 1999, pp. 165-187.

478 "Einleitung des Herausgebers", *GS* V, 1, pp. 23-4.

479 Cf.: "Wenn Sie das dialektische Bild als «Traum» ins Bewuβtsein verlegen, so ist damit nicht bloβ der Begriff entzaubert und umgänglich geworden, sondern hat eben damit auch jene objektive Schlüsselgewalt eingebüβt, die gerade materialistisch ihn legitimieren könnte", *Briefe* 2, p. 672.

480 En este sentido, las cartas de Adorno contradicen aquellas declaraciones posteriores a la muerte de su amigo citadas más arribas, cf. nota 464.

con total transparencia como una fantasmagoría infernal".[481] Es decir que la imagen dialéctica no sería suficientemente dialéctica. Adorno se lamenta de que la figura del infierno, presente en fases anteriores del trabajo, haya perdido peso paulatinamente. También manifiesta su deseo de que la imagen dialéctica privilegie el lugar otorgado a la muerte en el libro sobre el *Trauerspiel*, en contraste con lo que ocurre en la versión del *exposé* de 1935 o en el ensayo sobre Baudelaire de 1938. En esta dirección, retoma formulaciones de ese trabajo al exigir que el concepto de imagen dialéctica se caracterice del siguiente modo:

> Al extinguirse su valor de uso, las cosas alienadas quedan vaciadas y adquieren significaciones cifradas [...] las imágenes dialécticas son constelaciones entre las cosas alienadas y la significación exacta, detenidas en el momento de indiferencia de muerte y significación. Mientras que en la apariencia las cosas despiertan a lo más nuevo, la muerte transforma sus significaciones en lo más antiguo.[482]

La operación de Adorno consiste en reivindicar concepciones previas de Benjamin y lo que considera sus verdaderas "intenciones", cuya presunta coindencia con las propias resulta en las declaraciones de ambos acerca de un "proyecto común".[483] Adorno sostiene que esas intenciones estarían distorsionadas en el planteo de una relación inmediata entre la conciencia y la objetividad social. La incorporación de lo onírico perjudicaría, así, la concepción de la imagen dialéctica y su potencia para la comprensión de la relación entre estructura y superestructura.[484] Adorno objeta que Benjamin establezca conexiones *sin mediación conceptual*, por

481 *Ibid*., p. 674. La traducción de la correspondencia con Adorno sigue la de Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez en: Adorno, T. W. y Benjamin, W., *Correspondencia (1928-1940). Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, ed. por Henri Lonitz, Madrid, Trotta, 1998.

482 Adorno, T. W. y Benjamin, W., *Correspondencia (1928-1940)...*, p. 122. Benjamin recoge este fragmento de Adorno en el *Libro de los Pasajes*, [N 5, 2], y agrega que a estas palabras de Adorno debería añadirse el aumento del número de cosas vaciadas por quedar fuera de uso durante el siglo XIX.

483 Véase por ejemplo la carta de Benjamin a Horkheimer del 13 de octubre de 1936, en que se refiere a una "posición común" con Adorno en relación a "las intenciones teóricas más significativas", *Briefe* 2, p. 722; también la carta de Adorno a Benjamin del 19 de julio de 1937 va en este sentido.

484 En este sentido, Adorno pregunta por el sujeto histórico del sueño: "Denn wer ist das Subjekt zum Traum? Im neunzehnten Jahrhundert gewiβ nur das Individuum; aus dessen Träumen aber weder der Fetischcharakter noch dessen Monumente unmittelbar abbildlich gelesen werden können. Daher wird denn das Kollektivsbewuβtsein hergeholt, von dem ich freilich bei der gegenwärtigen Fassung fürchte, daβ es vom Jungschen sich nicht abheben läβt [...] Das Kollektivsbewuβtsein wurde nur erfunden um von der wahren Objektivität und ihrem Korrelat, nämlich der entfremdeten Subjektivität abzulenken. An uns ist es, das «Bewuβtsein» nach Gesellschaft und Einzelnen dialektisch

ejemplo, entre la imagen del trapero borracho y el comentario de Marx acerca del impuesto al vino, o entre la imagen literaria de la multitud y el proletariado como clase revolucionaria. En este sentido se expresa en la carta del 10 de noviembre de 1938:

> Dejadme aquí expresarme tan simple y hegelianamente como sea posible. Si no me engaño mucho, a esta dialéctica le falta una cosa: la mediación [...] Considero que es metodológicamente poco feliz el dar un giro "materialista" a los rasgos manifiestos particulares del dominio de la superestructura relacionándolos inmediatamente y en realidad casi de manera causal con los fenómenos correspondientes de la estructura [...] Si quisiera decirlo drásticamente, se podría decir que el estudio se inserta en la encrucijada de la magia y el positivismo. Ese lugar está embrujado [verhext]. Sólo la teoría puede romper el encantamiento –su [de Benjamin] propia e implacable teoría, su teoría especulativa en el mejor sentido del término.[485]

Una crítica similar le había formulado a propósito del trabajo sobre Kafka, inmediatamente anterior al *exposé*. Incluso antes, en 1929, cuando discutieron oralmente los resultados de la primera fase del proyecto de los *Pasajes*, ya le había realizado objeciones semejantes. Estos encuentros, en septiembre y octubre de ese año, son descriptos por Benjamin como el despertar de un sueño mitologizante, en claro reconocimiento al valor de las objeciones recibidas.[486]

Pero al responder a estas nuevas críticas, Benjamin apela a una explicación del sentido que posee para él el término *dialéctica*, que difiere de la tradición hegeliana desde la cual enuncia explícitamente Adorno.

> La imagen dialéctica no copia el sueño –nunca fue mi intención afirmar esto–. Y, sin embargo, me parece que contiene las instancias, los puntos de irrupción [die Einbruchstelle] del despertar, y que no produce su figura más que a partir de esos puntos, de la misma manera como lo hace una constelación celeste a partir de sus puntos luminosos. Así, pues, también aquí hay otro arco que reclama ser tensado; una dialéctica de la que adueñarse: la dialéctica entre la imagen y el despertar.[487]

---

zu polarisieren und aufzulösen und nicht es als bildliches Korrelat des Warencharakters zu galvanisieren", *ibid*., pp. 674-675.

485 *Briefe 2*, pp. 784-786.

486 Cf.: "Diese Epoche war aber auch die eines unbekümmert archaischen, naturbefangenen Philosophierens. Es waren die frankfurter Gespräche mit Ihnen und ganz besonders das «historische» im Schweizerhäuschen, danach das gewiβ historische um den Tisch mit Ihnen, Asja, Felizitas, Horkheimer, die das Ende dieser Epoche heraufführten. Und die rhapsodische Naivität war es geschehen", carta del 31 de mayo de 1935, *ibid*., p. 663.

487 *Ibid*., p. 688.

La dialéctica designa aquí el *vínculo* entre las imágenes onírico-desiderativas y el despertar, cuyos puntos de irrupción están contenidos en el mismo sueño. Por eso afirma que "el aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico".[488] Benjamin utiliza la imagen de la humanidad que, recién despierta, se restriega los ojos, convocada aún por las imágenes del sueño: es en ese instante entre el sueño y la vigilia que debe emprenderse la tarea de *interpretación* de los sueños.[489] En este sentido, el sueño es el material de la interpretación, la conciencia mítica –que ninguna Ilustración podrá, desde esta perspectiva, desterrar sin más–, pero se trata de conducir tal material hacia una elucidación teórica y conciente: "de ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar".[490] En consonancia con esta perspectiva sobre la dialéctica responde a la sugerencia de Adorno de prestar atención a Freud: "me ocuparé próximamente de Freud. Por otra parte, ¿recuerda usted si él o su escuela han hecho algún psicoanálisis del despertar o algún estudio sobre el mismo?".[491] En cuanto a la objeción de Adorno respecto de la oposición entre materialismo y sueño, Benjamin incluye entre sus apuntes una cita del propio Marx en apoyo de su tesis sobre el sueño: "Nuestra divisa…tiene que ser: reforma de la conciencia, pero no a partir de dogmas, sino a partir del análisis de la conciencia mítica, oscura para sí misma, ya se trate del ámbito religioso o político. Se verá entonces que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa de la que sólo tiene que poseer conciencia para poseerla en la realidad".[492] La posesión de este sueño precede entonces a la realización empírica. Es la toma de conciencia del despierto, quien comprende que no era *sólo un sueño*. La preocupación de Benjamin nunca fue otra que el mundo de la vigilia. La interpretación del sueño es el conocimiento (redentor) que libera la energía utópica de éste del embrujo del mito en que está sumido cuando permanece en la esfera inconsciente. En

---

488 *GS* V, 1, p. 59.

489 *Ibid*., p. 580.

490 *Ibid*., p. 59.

491 *GB* V, p. 110.

492 [N 5 a, 1], *GS* V, 1, p 583. Benjamin toma esta cita de una carta de Marx a Arnold Ruge de septiembre de 1843. Cabe destacar que Benjamin afirma en una carta a Adorno que es precisamente en el marxismo donde "la cuestión decisiva de la imagen de la historia está tratada por primera vez en toda su extensión" (cf. Sazbón, J., "Historia y paradigmas en Marx y Benjamin", en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*…, p. 93).

palabras del propio Benjamin, el trabajo sobre los *Pasajes* debía "liberar las inmensas fuerzas de la historia que permanecen encadenadas en el «érase una vez» de la historiografía clásica".[493] La fuerza que se libera en la desmitificación de la imagen debe ser recapturada y redirigida para la revolución. También aquí este proceso es pensado a partir de la figura del recuerdo: la cuestión de la transformación revolucionaria consiste en poder liberar un *recuerdo inconsciente* por el que un pasado se reconoce en el presente. Despertar, afirma Benjamin, es la instancia ejemplar del recordar.

Con estos elementos, Benjamin se propone llevar a cabo un "giro dialéctico y copernicano de la rememoración"[494] (expresado en esta terminología enfáticamente kantiana). Este consiste en abandonar la idea del recuerdo como representación de un pasado fijo e inamovible, anclado en un tiempo lineal: "se tomó por punto fijo «lo que ha sido», se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hacia ese punto estable".[495] Por el contrario, la rememoración otorga al pasado la capacidad de "moverse", de "saltar" hacia el presente. El recuerdo produce una acción en el presente, pero detona un material explosivo que se encuentra *en el pretérito.* La actualidad del pasado resulta entonces variable: "todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un grado de actualidad superior al que tuvo en el momento de su existencia. El modo en que, como actualidad superior, se expresa, es lo que produce la imagen por la que y en la que se lo entiende".[496] El giro copernicano en la obra de los *Pasajes* consiste en que, como ha indicado Tiedemann, "análogamente a la fundamentación crítico-cognoscitiva de la objetividad en el seno del sujeto que realiza Kant, la historia pasada encuentra su fundamento en la actualidad".[497]

Las dos nociones de pasado examinadas –el *pasado trunco*, expuesto mayormente en "Sobre el concepto de historia", y el *pasado primitivo*, de gran relevancia en el *Libro de los Pasajes*– pueden concebirse como complementarias. En la medida en que el pasado se caracteriza como inconcluso, como una latencia que aguarda ser actualizada, el recuerdo cobra la paradójica función de rememorar acontecimientos no consumados. Se trata de recordar un pasado que no fue, que se frustró, y que a su vez persiste y "es" aún. Estamos entonces ante un pasado fuera de la

---

493 [N 3, 4], *ibid.*, p. 578.

494 [K 1, 1], *ibid.*, p. 490.

495 [K 1, 2], *ibid.*, pp. 490-491.

496 [K 2, 3], *ibid.*, p. 495.

497 Tiedemann, R., "Einleitung…", p. 32.

historia. Todo pasado trunco es también, de algún modo, pre-histórico –y aguarda su ingreso en la historia (la interrupción de la historia de los vencedores, la posibilidad de la apertura del abanico)–. A su vez, el pasado primitivo es un contenido *latente* en el pasado histórico, "lo relegado al inconsciente como contenido de la memoria".[498] Esa latencia que caracterizaba al pasado inconcluso es también una nota fundamental del pasado primitivo. El Edén representa en la obra de Benjamin las dos caracterizaciones del pasado: es a un tiempo el pasado primitivo y un reclamo no realizado. El paraíso, cuya pérdida está indisolublemente ligada a su concepto, no es tanto un paraíso perdido en un tiempo lejano como el paraíso que se pierde a cada instante. Así, las dos nociones de pasado examinadas –el *pasado trunco* y el *pasado primitivo*– pueden articularse y potenciarse.

Finalmente, como última respuesta a Adorno y en pos de introducir las próximas secciones, cabe agregar que el sueño no consiste para Benjamin únicamente en un elemento del mundo psíquico. El hecho de que los recuerdos y las anticipaciones penetren el mundo material hace imposible una distinción tajante entre imagen onírica y percepción, y entre conciencia y materia: se trata del ingreso de los recuerdos y los sueños en el mundo de las cosas. El deseo inconsciente del colectivo impregna las configuraciones de la cultura material, las propias creaciones de la técnica, así como la técnica retroalimenta, por su parte, al mundo onírico. Así, el recuerdo se encuentra para Benjamin íntimamente ligado con la percepción y el mundo material corpóreo, como lo revela su interés por la concepción de la "memoria involuntaria" en Proust. Este interés no radica únicamente en el énfasis proustiano en lo involuntario o inconsciente –si bien este es un elemento central– sino también en aquel origen del recuerdo en las sensaciones que se presentan de manera azarosa a partir de los objetos que nos rodean: "Proust como fenómeno sin igual sólo pudo aparecer en una generación que había perdido todos los apoyos corpóreo-naturales de la rememoración";[499] Benjamin cita el clásico preludio de Proust a la escena de la madgalena: "Así ocurre con nuestro pasado. Es trabajo perdido que tratemos de evocarlo, inútiles todos los esfuerzos de nuestra inteligencia. Está oculto fuera de su dominio y de su alcance, *en algún objeto material*… que ni siquiera sospechamos. Y depende del azar que encontremos ese objeto antes de morir, o que no

---

498 [K 8, 3], *ibid*., p. 508.
499 [K 1,1], *ibid*., p. 490.

lo encontremos".[500] La concepción de la percepción que se desprende del *Libro de los Pasajes* no fue aún estudiada en todo su alcance, pero quizás resulte tan innovadora como la sugerencia de Taine –de la que se presenta como complemento– de que "la percepción exterior es una alucinación verdadera".[501]

4. La mímesis como fundamento del recuerdo: la legibilidad de la imagen

En el convoluto N del *Libro de los Pasajes*, dedicado a temas de teoría del conocimiento, Benjamin retoma el concepto de "ahora de la cognoscibilidad" en conexión con cierta "sincronicidad" que puede producirse entre dos tiempos (pasado y presente) a partir de una *lectura*. En este sentido, afirma que una imagen se vuelve *legible* en un ahora determinado: la "legibilidad" [Lesbarkeit] –no es necesario insistir con el significado de este sufijo– de las imágenes consiste en su "índice histórico". Vale la pena citar *in extenso* el siguiente fragmento, que reúne importantes motivos y busca esclarecer sus relaciones conceptuales:

> El índice histórico de las imágenes no dice sólo que éstas pertenecen a un tiempo determinado, sino ante todo que ellas adquieren legibilidad en un tiempo determinado. Y este "adquirir legibilidad" se logra en un determinado punto del movimiento en su interior. Cada presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él la verdad está cargada por el tiempo hasta el estallido [Zerspringen]. (Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad.) No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como por un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo […] La imagen leída, o sea, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en el más alto grado la marca del momento crítico y peligroso que subyace a toda lectura.[502]

En esta sección mostraremos que tal legibilidad de las imágenes depende conceptualmente de cierta concepción de la mímesis esbozada

500 [K 8 a, 1], *ibid*., p. 509 (las bastardillas son mías).

501 Citado por Ibarlucía, R., *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo…*, p. 60.

502 Cf. [N 3, 1], *GS* V, 1, pp. 577-8.

por Benjamin hacia 1933, en dos ensayos que son en realidad versiones diferentes de un mismo texto: "Sobre la facultad mimética" y "Doctrina de lo semejante". En efecto, la sincronicidad presupone la percepción inconsciente de una afinidad, una *semejanza* entre lo sido y el ahora, capaz de generar la penetración dialéctica entre ellos.[503] Además, en estos textos aparece un desarrollo del concepto de lectura imprescindible para comprender la lectura de imágenes.

Benjamin postula aquí una "facultad mimética" [mimetisches Vermögen] cuya función es producir y percibir semejanzas. Esta facultad se desarrolla en su grado más elevado en el hombre, y se retrotrae a su más primitivo instinto de supervivencia: del mismo modo que los animales se mimetizan para no ser atrapados por sus depredadores, el hombre utiliza esta facultad para protegerse de los peligros de su entorno. Comportarse de modo semejante, adaptarse, constituye una necesidad del ser humano para sobrevivir. La noción de *peligro* cumple una vez más una función relevante, ahora respecto de la actividad mimética. En completa sintonía con lo afirmado en las tesis respecto del recuerdo, esta facultad está determinada por el instante: la semejanza puede ser captada fugazmente, como en un "destello".

> La percepción de la semejanza está siempre unida a un destello [Aufblitzen]. Pasa fugazmente, quizás pueda ser recuperada, pero, a diferencia de otras percepciones, no se deja retener. Se ofrece a la mirada tan pasajera y al paso como una constelación astral. Así, la percepción de las semejanzas parece estar ligada a un momento en el tiempo.[504]

Esta formulación es casi idéntica a aquella sobre la imagen del pasado en las tesis, que "pasa fugazmente" [huscht vorbei] y no puede nunca ser retenida. El conocimiento, en todas las modulaciones y ámbitos en que Benjamin lo aborda, está vinculado con la figura de la instantaneidad (que recuerda el *Witz* de los románticos y la *trouvaille* surrealista), que expone el profundo enraizamiento del conocimiento en el tiempo: "Así, la vida profana (si no quiere dejar de comprender) comparte todavía con la vida mágica esto: que se halla sin duda sometida a un ritmo necesario, o a un instante crítico, que no debe olvidar ningún lector si no quiere irse con

---

503 Michael Opitz llama la atención sobre el estrecho vínculo entre estos escritos sobre la mímesis y los apuntes tempranos sobre la percepción titulados "Wahrnehmung ist lesen" y "Über die Wahrnehmung in sich", cf. Opitz, M., "Ähnlichkeit", en: *Benjamins Begriffe*, vol. 1, M. Opitz y E. Wizisla (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 15-49.

504 *GS* II, 1, pp. 206-7.

las manos vacías".[505] A su vez, esta instantaneidad no es ajena al carácter inconsciente de las facultades del conocimiento en Benjamin: también el inconsciente del psicoanálisis "irrumpe" en la cadena de asociaciones. La figura del destello subraya el carácter involuntario y mayormente inconsciente de la percepción de afinidades, especialmente en el mundo contemporáneo: "los casos en que los contemporáneos perciben hoy de modo consciente semejanzas en la vida cotidiana son una mínima parte de los casi innumerables en que la semejanza los determina de modo inconsciente"[506]; de allí la comparación de estas percepciones concientes con la pequeña punta de un iceberg. El estallido que se produce en la sincronicidad de imágenes escapa al sujeto, y por ello Benjamin afirma que éste no es otra cosa que la "muerte de la intención" (utilizando la misma terminología del libro sobre el *Trauerspiel*).

Sin embargo, la noción benjaminiana de mímesis se vincula con un concepto dual de temporalidad: una temporalidad de carácter instantáneo y otra de carácter histórico-evolutivo. En el marco de esta temporalidad histórico-evolutiva, Benjamin distingue en ambos escritos sobre la mímesis entre dos desarrollos diversos de la facultad mimética: el ontogenético y el filogenético. Desde el punto de vista ontogenético, la facultad mimética encuentra su actividad más plena durante la infancia. Los juegos infantiles son la escuela del comportamiento mimético. Al respecto Benjamin afirma que los niños no se limitan a imitar a otras personas, a jugar al maestro o al vendedor, sino que también juegan a ser un tren o un molino. Esto enfatiza que la facultad mimética determina la relación del hombre con su *entorno* (y no sólo con otros hombres). No se trata de la mímesis como copia, sino más bien de cierta permeabilidad del sujeto respecto de su medio, en que la noción de individuo se desdibuja –de allí la referencia al mimetismo animal. Y el niño es por antonomasia permeable a su entorno. Esto permite comprender mejor el análisis de la infancia presente en el *Libro de los Pasajes*, donde el niño aparece como el descrifrador del proceso dialéctico de la imagen, de la fusión de lo arcaico y lo nuevo.[507] A partir de su curiosidad por los objetos de la técnica el niño establece correspondencias "entre el mundo moderno de la técnica y el arcaico mundo simbólico de la mitología".[508]

505 *Ibid.*, p. 210.

506 *Ibid.*, p. 205.

507 Cf. [K 1 a, 3], *GS* V, 1, p. 493.

508 [N 2 a, 1], *ibid.*, p. 576.

Esta caracterización del vínculo entre facultad mimética e infancia se reproduce en el análisis filogenético, sólo que aquí se trata de la infancia de la humanidad. En este sentido, Benjamin retoma los discursos filosóficos y antropológicos de los siglos XVIII y XIX que otorgaron un papel central a la categoría de mímesis en el marco de un modelo de la evolución de la cognición humana.[509] Allí se establece una distinción entre un estadio primitivo originario, en que los hombres tienen con la naturaleza circundante un vínculo esencialmente mimético, y un desarrollo posterior, correspondiente al pensamiento abstracto o conceptual, en que se rompe la relación de inmediatez con la naturaleza. En este sentido, se crea una ecuación entre lo mimético y lo primitivo. Matthew Rampley señala que, si bien la definición de lo mimético no es idéntica en todos los abordajes de este modelo, existen algunos rasgos comunes: a) supone una capacidad natural del hombre para imitar, b) la capacidad mimética se vincula con una falta de autoconciencia; c) en el estadio mimético el hombre carece de capacidad de abstracción y d) confunde categorialmente lo real con lo imaginario, la vigilia con el sueño; e) otros fenómenos como el mito, la magia y la astrología son vistos como manifestaciones de la conciencia mimética primitiva. Puede afirmarse que Benjamin acoge estas ideas de tal modo que la mímesis queda identificada con un pasado remoto cuya latencia, como hemos visto, es condición de posibilidad de su recuerdo. No casualmente la infancia constituye también el reservorio de la memoria en estado latente: Benjamin encuentra en el recuerdo de la infancia un paradigma de su concepción de la memoria, tal como lo muestra *Infancia en Berlín hacia el 1900*.[510]

Determinante del modo primitivo de relación del hombre con su entorno, la facultad mimética se transforma a lo largo de la historia y pierde capacidad y campos de aplicación. Benjamin afirma que hubo un tiempo en que las leyes o normas de la semejanza gobernaban, de un modo hoy poco concebible por su extensión, la percepción y el conocimiento del universo, pero luego se habría producido una gradual

---

509 Matthew Rampley, quien indaga esta tradición, sitúa su origen en la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico, que se refiere a un primer estadio cognitivo caracterizado por la "lógica poética", cuyo principio es la imitación. Este modelo hunde sus raíces en los relatos de los viajeros a América, y posteriormente es desarrollado conceptualmente por pensadores como J. G. Herder y K. Otto Müller. Cf. Rampley, M., *The Remembrance of Things Past. On Aby M. Warburg and Walter Benjamin*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2000, pp. 15 y ss.

510 Al respecto véase: Kany, R., *Mnemosyne als Programm: Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Tübingen, Max Niemeyer, 1987, p. 222.

mutación de la facultad mimética, que si bien se presenta a primera vista como una disminución (“la dirección de esta transformación *parece* estar determinada por el creciente debilitamiento [Hinfälligkeit] de la facultad mimética”)[511], debe ser comprendida más bien como una transformación cualitativa. No hay una disminución en la producción de semejanzas; sin embargo, la pérdida de la *conciencia* del modo en que la facultad mimética opera luego del fin de la “vida mágica” redunda en una pérdida de *percepción* de semejanzas que devienen así “no sensoriales”. En palabras de la primera versión del escrito, y eliminadas significativamente de la segunda, Benjamin reconoce no sólo la oscuridad de la noción de semejanza “no sensorial”, sino su carácter “relativo”.

> Baste la alusión a la astrología para volver comprensible el concepto no sensorial [unsinnlich] de semejanza. Por supuesto, tal concepto es relativo, significando que, en nuestra percepción, ya no poseemos eso que alguna vez hizo posible hablar de semejanza entre una constelación astral y un ser humano. Sin embargo, poseemos un canon de acuerdo con el cual puede darse claridad a la oscuridad que está adherida al concepto no sensorial de semejanza. Un canon que sin duda es el mismo lenguaje.[512]

El lenguaje es el reservorio fundamental de la fuerza mimética: ésta no ha desaparecido ni disminuido, ha encontrado un ámbito en que se ha alejado de la sensorialidad. En el lenguaje se produce ahora el conocimiento, las *lecturas*. Sin embargo, como destaca este fragmento, la facultad mimética tiene su origen en la sensorialidad, por lo que lo figurativo o imagético no resulta liquidado por la relevancia atribuida al lenguaje –del que además se destaca su relación con la escritura iconográfica y jeroglífica–.

La facultad mimética es condición de posibilidad de la sincronicidad entre imágenes precisamente porque está vinculada al concepto de lectura. El índice histórico de una imagen depende, según Benjamin, de su legibilidad en un tiempo determinado. En consonancia con esa idea, establece en estos breves ensayos una relación estrecha entre la mímesis y la lectura: la percepción de semejanzas es en última instancia un modo de leer. Las sucesivas fases de la historia de la facultad mimética se corresponden con diversos modos de lectura: si en la primera fase se leían las vísceras o las estrellas, en una segunda fase fueron los jeroglíficos y las runas, y finalmente la mímesis penetró en la lengua y en la escritura: “de este modo, el lenguaje sería el más alto nivel del comportamiento

---

511 *GS* II, 1, p. 211 (las bastardillas son mías).

512 *Ibid*., p. 207.

mimético y el archivo más perfecto de la semejanza no sensorial: un medio al que las fuerzas anteriores de producción y percepción mimética emigraron por completo hasta liquidar las de la magia".[513] O en otra formulación que incluye a la escritura: "la escritura y el lenguaje son aquello a lo que la clarividencia le ha cedido sus viejas fuerzas en el curso de la historia".[514] Esa "legibilidad" de las imágenes, su correspondencia con la facultad mimética, *exige* una lectura de lo que *aún no* se encuentra en el lenguaje y en la escritura; de ahí la frase de Hofmannsthal que gustaba citar a Benjamin, y que aparece en la segunda versión de este escrito: "Leer lo nunca escrito" [Was nie geschrieben wurde, lesen].

Por lo dicho, es necesario ser cauto con la interpretación que demos al carácter "no sensorial" de la mímesis. La mímesis se revela como una noción fundamental no sólo en la esfera lingüística –como se suele acentuar– sino también en el ámbito figurativo y sensorial de la imagen. La mímesis, aún la "no sensorial", hunde sus raíces en una noción de imagen que recupera la materialidad. La concepción materialista que tiñe el concepto de "imagen dialéctica" en el *Libro de los Pasajes*, y que permite que la memoria del colectivo habite las formas del mundo material y técnico en sus múltiples configuraciones, requiere de una recuperación del concepto de mímesis en este sentido figurativo. Un paso en esa dirección ha dado el análisis de Georges Didi-Huberman acerca de la idea de semejanza en los orígenes de la historia del arte, que muestra que la noción romana de *imago* denomina una duplicación por contacto con el rostro; ésta remite al culto de los antepasados: a través de un proceso de impresión, con cera o yeso, se obtenía un "retrato" de los seres queridos, una vez muertos.[515] La *imago*, entonces, es una imagen-matriz producida por adherencia, por contacto directo de la materia con la materia. En sintonía con esto, la mímesis se vincula aquí con aquella "facticidad" que Adorno lee como carente de mediación dialéctica, y que Benjamin pensaba en términos de "Konkretion" (en continuidad con el camino comenzado en *Calle de dirección única*, donde pretendía "ganar la máxima concreción para una época histórica"[516]).

En 1936, Benjamin retoma la cuestión de la mímesis en el contexto de la segunda versión de "La obra de arte…", que fuera traducida al francés por Pierre Klossowski. La mención se encuentra en una larga nota al pie, y la descripción que allí realiza de la mímesis contribuye a articular su

---

513 *Ibid*., p. 213.

514 *Ibid*., p. 209.

515 Didi-Huberman, G., *Ante el tiempo …*, pp. 107-109.

516 Así lo escribe en una carta a Scholem, cf. *Briefe…*, p. 491.

relación con lo sensorial, así como a recuperar el *juego* en tanto componente central del concepto. Benjamin afirma que la mímesis, como fenómeno primigenio de la actividad artística, se encuentra atravesada por una polaridad conceptual entre juego [Spiel] y apariencia [Schein]. La mímesis está determinada por un lado por la apariencia –es una representación de algo ausente–, pero, agrega, también incorpora otro elemento: el juego, que expresa aquel aspecto corpóreo de la mímesis que Benjamin observa en las formas más antiguas de imitación, como la danza y el lenguaje gestual, en que no se evoca meramente un objeto ausente o ante los ojos, sino que, además, el cuerpo de quien imita resulta a su vez el objeto imitado, y de ese modo lo encarna, lo "juega".[517]

Cabe señalar además que Benjamin modifica en este escrito su visión sobre la gradual transformación histórica de la fuerza mimética: las nuevas tecnologías implican una ampliación del polo del juego (en la fotografía y el cine) que es evaluada como un aumento de potencial mimético. Benjamin traza una relación entre bella apariencia y aura; a partir de allí, el desmoronamiento del aura trae aparejado un aumento del polo práctico de la mímesis, es decir, del juego. El juego se vincula además con el concepto de *inervación* (del cuerpo), que tratamos en la sección siguiente. En este sentido, el carácter mimético del juego implica una vinculación no destructiva con el mundo en que el cuerpo y lo neurofisiológico cumplen una función central.[518]

Todo lo dicho contribuye a comprender que la mímesis, la imagen, y la relación entre ambas, están atravesadas por lo sensorio-material. Desde la perspectiva antropológica de Benjamin, ni la mímesis es meramente representación, ni la imagen se identifica con una imagen mental. A la luz de la importancia de la mímesis sensorial para la imagen dialéctica debe interpretarse la críptica afirmación de Benjamin de que "las auténticas imágenes dialécticas están en el lenguaje",[519] y no hipostasiando la cualidad inmaterial que determina el lenguaje. En efecto, la mímesis y la imagen tienen para Benjamin una relación originaria, cuyo sustrato es sensible. Por eso Tiedemann pudo afirmar que la teoría sobre la míme-

---

517 *GS* VII, 1, p. 368. Benjamin opone la figura del jugador a la representación visual también en un fragmento titulado "Notas para una teoría del juego", cf. *GS* VI, p. 188.

518 Sobre el concepto de juego en Benjamin, cf. Brüggemann, H., *Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007 y Bratu Hansen, M., "Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema", *October Magazine,* núm. 109, verano de 2004, Ltd. and Massachusetts Institute of Technology, pp. 3-45.

519 [N 2 a, 3], *GS* V, 1, p. 577.

sis “es en esencia una teoría de la experiencia”.[520] La noción de mímesis constituye uno de los aspectos fundamentales que debe restituirse al empobrecido concepto de experiencia que, según Benjamin, la filosofía moderna y Kant de modo paradigmático, han vaciado.

5. El concepto de *Bildraum*: el surrealismo y la ampliación de la experiencia

El carácter material que Benjamin atribuye a la imagen puede percibirse con mayor claridad en su ensayo “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, publicado en febrero de 1929 en la revista *Die literarische Welt* y que contiene en estado embrionario parte de sus desarrollos posteriores sobre la imagen. Como el mismo Benjamin expresa en su correspondencia con Hofmannsthal, en este texto pueden hallarse “algunos prolegómenos” del *Libro de los Pasajes.*[521] En estos orígenes del proyecto las características asignadas a la imagen se asocian al *cuerpo* con una nitidez mucho mayor que en la producción de la década del ‘30. Si bien la fórmula “imagen dialéctica” aún no ha aparecido, encontramos referencias a un “espacio de la imagen” que, concebido también como “espacio corporal” [ein Leib- und Bildraum], remite a un modo peculiar de actualización. No se trata aquí de un contenido latente que se actualiza en el recuerdo, sino de imágenes que descargan sus fuerzas revolucionarias en un cuerpo colectivo. En este sentido, puede afirmarse que si el Romanticismo le ofreció elementos para elaborar una concepción del conocimiento redentor en los ámbitos de la crítica de arte y del lenguaje, el surrealismo le brinda otros en pos de una ampliación del concepto de experiencia, cuya reducción en la filosofía de Kant lo ocupó en 1917. En efecto, aquí el planteo teórico parece responder a las exigencias del *Programa*, donde denuncia un saqueo de la experiencia por parte de la Ilustración (y no una destrucción o empobrecimiento de la experiencia en relación con la Primera Guerra o con los *shocks* del tráfico de la gran ciudad, como hace en otras ocasiones[522]). Además, los vínculos conceptuales que realiza a partir del surrealismo –entre cuerpo,

---

520 “Einleitung…”, *GS* V, 1, p. 18.

521 Carta del 26 de junio de 1929, *Briefe 2*, p. 496. El 14 de febrero del mismo año había escrito a Scholem que este ensayo era “una pantalla opaca delante del trabajo de los Pasajes” [einem lichtundurchlässigen Paravent vor der Passagenarbeit], cf. *Briefe* 2, p. 489.

522 Estos problemas son abordados por ejemplo en “El narrador” [Der Erzähler, 1932 / 1933] y “Experiencia y pobreza” [Erfahrung und Armut, 1933].

inervación, ebriedad, sueño, despertar, iluminación profana– permiten observar no sólo una recusación no explícita de la concepción kantiana de experiencia sino también, como veremos, de su idea de libertad (e incluso de contemplación estética).

Más allá de las diferencias puntuales entre el *Bildraum* y la "imagen dialéctica",[523] cabe señalar que aquí se introducen por primera vez varios motivos que reaparecerán en el contexto de las tesis: la crítica al socialismo y a su imagen utópica del futuro, la advertencia frente al peligro de menospreciar las fuerzas adversarias, el señalamiento de las condiciones de posibilidad de la revolución, la propuesta de una organización del pesimismo. En efecto, la crítica al socialismo aparece aquí en un contexto distinto a aquel de 1940 (en un momento en que el nacionalsocialismo aún no ha logrado hacerse con el poder). Benjamin contrapone el "espacio de la imagen" a otro tipo particular de imágenes: precisamente aquellas que utiliza la inteligencia burguesa de izquierda en sus programas políticos. En dos fragmentos especialmente –que citamos a continuación– se evidencia la contraposición mencionada (así como la influencia ya señalada de Pierre Naville):

> ¿Pues cuál es el programa de los partidos burgueses? Un primaveral poema malo, atiborrado de comparaciones hasta el punto de reventar. De este modo, en efecto, el socialista ve ese "futuro mejor de nuestros hijos y nietos", en que todos actúen "como si fueran ángeles", todos tengan tanto "como si fueran ricos" y todos vivan "como si fueran libres". Pero de ángeles, riqueza y libertad ni rastro. Y es que eso sólo son imágenes. ¿Y cuál será el vasto repertorio de *imágenes* de esos poetas de asamblea socialdemócrata, cuál será su *gradus ad parnassum*? El optimismo. ¡Qué otro en cambio es el aire que se respira en el escrito de Naville [*Le révolution et les intellectuels*], que hace de la "organización del pesimismo" la exigencia del día![524]

> Organizar el pesimismo no significa otra cosa que expulsar la metáfora moral de la política y, a su vez, descubrir en el ámbito de la acción política el pleno ámbito de las imágenes [hundertprozentiges Bildraum]. Este ámbito de imágenes no se puede medir ya contemplativamente.[525]

523 Sigrid Weigel hace un análisis minucioso de las similitudes y diferencias en *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, trad. José Amícola, Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 52-57.

524 *GS* II, 1, p. 308. Para las citas de este texto utilizamos la traducción de Jorge Navarro Pérez en: Benjamin, W., *Obras* II, 1…, ligeramente modificada cuando lo consideramos apropiado.

525 *Ibid*, p. 309.

Una vez más, las imágenes que utiliza este tipo de socialismo carecen para Benjamin de contenido histórico, constituyen un ideal vacío, están allí "delante" para ser meramente contempladas. Aquello que las motiva es el optimismo: una *confianza* en el futuro de la humanidad; una vez más, "los hijos y los nietos". La política debe desterrar esta imaginería optimista y contemplativa, incapaz de transformarse en acción. Tales imágenes son caracterizadas a partir de la figura retórica de la *comparación*, que dice tomar del tratamiento de Louis Aragon en su *Traité du style*, aparecido inmediatamente antes, en 1928. Aragon contrapone la comparación a la imagen en el contexto del estilo literario; Benjamin se propone ampliar esta distinción al ámbito de la política.[526] La política en tanto organización del pesimismo se encuentra ligada con un espacio de la imagen que se distingue de la metáfora –la cual posee una comparación tácita–, que arranca a la imagen de la distancia contemplativa y la fusiona con el cuerpo y con la acción. Benjamin se refiere a una imagen "plena", "ciento por ciento", perteneciente plenamente al *Bildraum*. El "espacio de la imagen" propuesto por Benjamin debe funcionar nada menos que como "inervación" del cuerpo colectivo, en que son descargadas las fuerzas revolucionarias. De los estímulos de este tejido nervioso provendría la acción política.

Tal como ocurre en las tesis, esta acción se identifica con el conocimiento, que aquí obtiene el nombre de "iluminación profana" [profane Erleuchtung]. El cuerpo y la imagen se conjugan precisamente en ella, que supera de este modo la escisión entre teoría y praxis:

> sólo una vez que el cuerpo y el espacio de la imagen se conjugan en ella [la iluminación profana] con tal profundidad que la tensión revolucionaria se convierte en inervación corporal colectiva y las inervaciones corporales

---

526 Cabe señalar que antes de Aragon, André Breton había distinguido entre comparación e imagen en el *Primer Manifiesto Surrealista* (1924). Allí retrotrae esta distinción a Pierre Reverdy, cuyas ideas al respecto cita: "La imagen […] no puede nacer de una comparación, sino del acercamiento de dos realidades más o menos alejadas. Cuanto más distantes y precisas sean las relaciones entre las dos realidades que se ponen en contacto, más intensa será la imagen y tendrá más fuerza emotiva y realidad poética" (cf. Breton, A., *Los manifiestos del surrealismo*, trad. Aldo Pellegrini, Buenos Aires, Nueva Visión, 1965, p. 36). A partir de allí Breton atribuye a la imagen algunas características que guardan una notable afinidad con el análisis benjaminiano: dicha aproximación de elementos lejanos se produce de manera inconsciente, fortuita e involuntaria, y produce una *chispa* que se obtiene "de la diferencia de potencial entre los dos conductores. Cuando esta diferencia es mínima, como pasa en la comparación, la chispa no se produce", *ibid*., p. 52.

del colectivo se convierten en descarga revolucionaria, la realidad se puede superar a sí misma hasta el punto que exige el *Manifiesto comunista*.[527]

La transformación de la realidad que exige el *Manifiesto comunista* depende de este conocimiento que vincula cuerpo e imagen en la iluminación profana. Como afirma Sigrid Weigel, en el dominio de la imagen "el cuerpo humano deviene una materia en imagen".[528]

Esta praxis permeada por la imagen y la corporalidad está vinculada a una idea determinada de *libertad*. Como afirmaba en el *Programa*, las transformaciones en la esfera del conocimiento conllevan cambios también en este ámbito. Ya desde el comienzo del escrito, Benjamin reivindica el valor de la mirada de un alemán sobre el movimiento surrealista francés no sólo en tanto ella goza de una distancia adecuada, sino también porque el alemán se encuentra familiarizado con "la crisis del concepto humanista de libertad".[529] A este concepto humanista, Benjamin opone otro de sesgo anarquista, que atribuye también al surrealismo: "Un concepto radical de libertad no lo ha habido en Europa desde Bakunin. Los surrealistas lo tienen. Ellos son los primeros en liquidar el esclerótico ideal moralista, humanista y liberal de libertad".[530] Esta libertad supone la realización de sacrificios, pero implica, en cambio, una liberación en todos los aspectos, sin limitación. La concepción de Bakunin es radical en su afirmación de la libertad en tanto impulso natural del hombre a rebelarse e ir más allá de todo límite, y a su vez en la tesis de la sociedad como único medio en que esta libertad se alcanza.[531] La interpretación de esta nueva concepción de la libertad se apoya en gran medida en aquellos poetas que considera precursores y representantes tempranos del surrealismo, Rimbaud, Lautréamont, Apollinaire. Benjamin rescata de ellos, ante todo, su reivindicación del mal y su insurrección frente al catolicismo. La praxis política de la burguesía de izquierda está determinada en cambio por una moral idealista, y rechaza toda radicalidad de la libertad en la vida empírica. Benjamin subraya que precisamente aquel rechazo burgués de la libertad concreta condujo al surrealismo a inclinarse al comunismo hacia 1925.[532] De este

527 *Ibid*., p. 310.

528 Weigel, S., *Cuerpo, imagen…*, p. 56.

529 *GS* II, 1, p. 295.

530 *Ibid*., p. 306.

531 Cf. Bakunin, M., *La libertad*, trad. Santiago Soler Amigó, México, Editorial Grijalbo, 1972.

532 Eso sucedió a raíz del desembarco hispano-francés en Marruecos y el estallido de un nuevo episodio de la guerra colonial en ese territorio. La decisión de Breton de ingresar

modo, la burguesía de izquierda coloca la plena libertad en un sujeto independiente de las estructuras sociales. Contra esto, Benjamin formula y responde la pregunta de Naville por los presupuestos de la revolución: "¿dónde se encuentran los presupuestos de la revolución? ¿En el cambio de la mentalidad o en las condiciones exteriores de la situación? Esta es la pregunta cardinal que determina la relación entre política y moral, y que no tolera encubrimiento alguno".[533] La modificación de la actitud interna es la respuesta religiosa y moralista; mientras que la precedencia del cambio de las circunstancias exteriores proviene del comunismo y también del surrealismo. Para alcanzar esta última, deben eliminarse las imágenes motivadas por la confianza en el hombre; son necesarias, por el contrario, las que organizan el pesimismo y se asientan en la desconfianza: "desconfianza, desconfianza y desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, pueblos, individuos. Y sólo una confianza ilimitada en la I. G. Farben y en el pacífico perfeccionamiento de la *Luftwaffe*".[534] Es decir, confianza solo en el adversario, cuyas fuerzas no deben jamás subestimarse. Así como las consideraciones propias del ámbito moral eran percibidas como un estorbo en la filosofía kantiana de la historia (en lugar de colaborar en la separación entre historia y naturaleza, tal interferencia había consentido que la visión de la historia quedara impregnada de la idea de progreso), la moral aparece aquí también como un elemento pernicioso, ahora para abordar la política. Pues conduce a un concepto de libertad que resulta inútil para transformar la realidad.

¿Por qué el surrealismo estaría en condiciones de representar esta concepción de libertad, de generar este tipo de imágenes, de fomentar esta clase de pesimismo radical y de conducir a la acción política requerida? La insistencia en las imágenes oníricas no promete a primera vista una transición a la vía política. Tanto en este escrito de 1929 como en el breve "Onirokitsch [Traumkitsch]. Glosa sobre el surrealismo" (1925), Benjamin distingue la concepción surrealista del sueño de la romántica. Esta contraposición con el Romanticismo otorga a la concepción surrealista las características que permiten responder esa pregunta.[535]

en el Partido Comunista Francés fue acompañada por otros integrantes del movimiento, y acarrearía numerosas disputas entre ellos: no es necesario aclarar que Benjamin vio con simpatía el acercamiento de los surrealistas al comunismo.

533 *GS* II, 1, p. 308.

534 *Ibid*.

535 Resulta interesante, sin embargo, observar la importancia que el surrealismo, y especialmente Breton, atribuyó al Romanticismo como antecedente directo de sus concepciones. Al respecto, puede verse: Löwy, M., *La estrella de la mañana*…, pp. 19-34.

El Romanticismo es vinculado con lo *subjetivo*, en contraste con el surrealismo que sustentaría una visión de lo onírico estrechamente ligada al mundo *objetivo* y material. Benjamin afirma que mientras el Romanticismo concibe el sueño como medio para una investigación del alma humana, el tratamiento surrealista busca "penetrar en el corazón de las cosas obsoletas",[536] de los productos desechados por la técnica, de los vestidos pasados de moda, de lo "anticuado". En el mundo de la técnica, de la reproducción de objetos y de imágenes, el sueño ha dejado de ser la "azul lejanía" de los románticos y ha devenido una "gris capa de polvo sobre las cosas".[537] Benjamin sugiere así que, en contraposición con los románticos, que buscaban en el sueño una huida de la realidad –en esto sigue la lectura de Hegel sobre los románticos–, los surrealistas prueban la explosiva fusión entre sueño y realidad. Mientras el Romanticismo subraya lo enigmático, el surrealismo "lo reencuentra en lo cotidiano" mediante una "óptica dialéctica".[538] De allí su rescate de los objetos *kitsch*, concepto definido por Benjamin como "la cara que la cosa ofrece al sueño".[539] Estos encarnan no sólo el estado de ensueño que define al capitalismo y a sus fuerzas míticas, sino también la fuente de una energía revolucionaria sepultada entre los desechos de la cultura de masas, y que los define como algo más que meras falsificaciones de sus correspondientes modelos en la alta cultura. La observación dialéctica tendría entonces la virtud de descubrir en esos objetos relegados por el avance tecnológico la fuente de un conocimiento histórico que puede operar como antídoto frente al mito del progreso capitalista.

La "iluminación profana", que aquí adquiere el máximo estatus gnoseológico, percibe el sueño en que están sumidas no sólo las personas sino, fundamentalmente, las cosas; pues logra acceder a la capa onírica que las envuelve. Si el poeta surrealista Saint-Paul Roux colocó, como recuerda Benjamin (y antes Breton), un cartel en su puerta mientras dormía que anunciaba "Le poète travaille", Benjamin busca llevar esa misma actitud a la filosofía: también el filósofo trabaja mientras duerme, sólo que habrá de continuar su trabajo durante la vigilia, mediante la interpretación de ese material, en el momento en que se "restriega los ojos", es decir, cuando aún no ha perdido el contacto con el material onírico. Se trata de "un particular entrecruzamiento dialéctico que

---

536 *Ibid*., p. 621. Para las citas de este escrito, utilizamos la traducción de Ricardo Ibarlucía en: Ibarlucía, R., *Onirokitsch*...

537 *GS*, II, 2, p. 620.

538 *GS* II, 1, p. 307.

539 *GS* II, 2, p. 620.

una mente romántica jamás y en ningún caso podría apropiarse”.[540] La iluminación profana, de inspiración *materialista* y *antropológica* busca superar, a través del contacto con las cosas, la “iluminación religiosa”, y se presenta, en contraposición a los efectos buscados mediante la utilización de estupefacientes o métodos paranormales, como un modo de comprensión mucho más potente.

> Por ejemplo, el más apasionado estudio de los fenómenos telepáticos no nos puede enseñar de la lectura (proceso eminentemente telepático) ni la mitad de lo que nos enseña la iluminación profana de la lectura sobre los fenómenos telepáticos. O también, el más apasionado estudio de la embriaguez por el hachís no nos enseñará sobre el pensamiento (que es un narcótico eminente) ni la mitad de lo que nos enseña la iluminación profana del pensamiento sobre la embriaguez por el hachís. Tanto el lector como el pensador, el que está a la espera o el *flâneur*, son todos tipos de iluminados, como lo son el consumidor de opio, el soñador, el borracho. Y ellos son, además, más profanos.[541]

El énfasis en el carácter profano de este conocimiento y su vinculación con el mundo material y objetivo coloca a este movimiento en condiciones de luchar por el poder y el dominio. Así, la relación del surrealismo con las *cosas* está en la base de su politización:

> Pues, hasta que llegaron estos visionarios e intérpretes de signos, aún nadie se había dado cuenta de que la miseria, no sólo la social, sino también la miseria arquitectónica, o la miseria del interior, de las cosas esclavizadas y esclavizantes, se transforman en nihilismo revolucionario.[542]

La miseria material puede ser “inervada” en el *Bildraum* (quizá un modo distinto de aquel *Medium* del lenguaje) y ser transformada en acción. La *physis* que se organiza en la técnica, plagada de imágenes, genera una realidad objetiva y política. Benjamin inscribe esta concepción dentro de lo que denomina “materialismo antropológico” –cuya tradición remonta a Johann Peter Hebel, Büchner, Nietzsche y Rimbaud–, en contraste con lo que considera el “materialismo metafísico” –Karl Vogt y Nikolai Bujarin–. Este materialismo, puede adivinarse, no era aquel al que adscribía Adorno, quien le reprocha: “todos los puntos en los que, a pesar de la más fundamental y concreta coincidencia, difiero de usted, pueden agruparse bajo el título de un *materialismo antropológico*

540 *GS* II, 1, p. 307.

541 *Ibid.*, pp. 307-308.

542 *Ibid.*, p. 299.

al que no puedo adherirme. Parece como si para usted la medida de la concreción fuera el cuerpo humano".[543]

En el marco de esta politización, el surrealismo está atravesado por la dialéctica entre *revuelta* y *revolución*, es decir, entre el impulso anarquista de la libertad y la disciplina comunista. Puede señalarse cierta ambivalencia de Benjamin entre el abordaje del surrealismo como síntesis de esa dialéctica y la comprensión de éste solamente a partir del componente anarquista. El objetivo es, según enuncia, "ganar las fuerzas de la embriaguez [Rausch] para el servicio de la revolución".[544] Pero él mismo se pregunta si el empeño surrealista en reconciliar el componente anárquico con el servicio a la revolución puede lograrse con un énfasis tan marcado en el primer elemento; y vacila en otorgar a sus producciones una cabal comprensión dialéctica de la iluminación profana: "esta concreta iluminación profana no siempre ha encontrado al surrealismo a su altura [...] y precisamente los escritos que la proclaman con más fuerza (el incomparable *Paysan de Paris* de Aragon y *Nadja* de Breton) tienen unas carencias muy molestas".[545] Lo que no puede ponerse en duda es que el propio Benjamin apuesta por una combinación de ambos momentos, en que las energías del primero sean dirigidas hacia una "organización" (del pesimismo) en el segundo. Pues atender sólo al impulso de la revuelta significaría "renunciar a la preparación disciplinada de la revolución en beneficio de una mera praxis oscilante entre ejercicio y festejo anticipado".[546] En este sentido, su escrito de 1929, con un claro sesgo anarquista, no debería ser leído unilateralmente sólo a partir de ese elemento. La experiencia radical de la libertad debe unirse con una de carácter constructivo, incluso dictatorial, orientada hacia la revolución.[547] Las lecturas críticas que ponen el acento en el aspecto destructivo, anarquista, de la propuesta de Benjamin –por ejemplo la

---

543 Cf. carta del 6 de septiembre de 1936, *Correspondencia...*, p. 151.

544 *Ibid.*, p. 307; esta frase es retomada en p. 308.

545 *Ibid.*, p. 297.

546 *Ibid.*, p. 307.

547 En este sentido, Luis Ignacio García ha indicado "el esfuerzo de Benjamin por complementar las orientaciones surrealistas (sueño, ebriedad, magia, revuelta, mito) y las constructivistas (despertar, sobriedad, técnica, revolución, razón) como suelo fundamental de su posicionamiento en el marco de los debates estético-políticos de entreguerras", "Walter Benjamin, entre mito y razón", ponencia presentada en las "X Jornadas de Filosofía Política *Crítica y mito*", 2011. Sobre este tema puede verse Jennings, M., "Walter Benjamin y la vanguardia europea", trad. Alejandra Uslenghi y Silvia Villegas, en *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*, A. Uslenghi (comp.), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, pp. 25-51.

de Michael Löwy–,[548] relegan este aspecto de sus reflexiones en torno a la acción política.

Podemos advertir entonces que el surrealismo no es concebido aquí como un movimiento artístico. Se trata más bien, según sus propias pretensiones, de impulsar la ampliación de la experiencia en todo aquello que involucra la relación del hombre con el mundo: aquella experiencia que había reclamado en 1917 en el *Programa*, cuando acusaba a la Ilustración y a Kant de trabajar con una experiencia "de grado cero".

> Este aflojamiento del yo [Lockerung des Ich] en la embriaguez es, al mismo tiempo, *la experiencia viva y tan fecunda* que hizo salir a estas personas del hechizo de la embriaguez en cuanto tal. No es éste sin duda el lugar para describir la experiencia de los surrealistas en todo su alcance. Pero quien ha comprendido que los textos adscritos a este círculo no son literatura, sino otras cosas (manifestación, consigna, documento, *bluff*, o, si se quiere, falsificación), también ha comprendido que *aquí se habla literalmente de experiencias*, y no de teorías; y mucho menos aún, de fantasmas.[549]

La combinación surrealista de lo onírico, lo mágico, lo maravilloso, la telepatía, la hipnosis y, en general, la experimentación en los estados alterados de la conciencia –conducida "profanamente" con una actitud cognoscitiva– habría contribuido a desarrollar una experiencia capaz de "aflojar" la individualidad del yo y romper los límites de lo conocido. El método surrealista del automatismo en la escritura, que recogía en parte las prácticas espiritistas, encontraba su sentido menos en la relación con un más allá (los *fantasmas*) que en la posibilidad de expresar lo inconsciente, cuyo médium sería este proceso. La *dialéctica de la embriaguez* se constituye entonces en el centro neurálgico de una experiencia enriquecida. La embriaguez tiene la capacidad de colaborar en un proceso que conduzca a la organización, así como el sueño puede promover el despertar revolucionario: el sueño y las drogas son sólo una parte de este planteo dialéctico. El objetivo último es ampliar el conocimiento con el material extraído al inconciente: el poeta y el filósofo trabajan mientras duermen, pero deben cosechar cuando despiertan. Así se consigue una experiencia auténtica para un conocimiento auténtico.

Como afirma Tiedemann, en el *Libro de los Pasajes* Benjamin intenta trasladar la iluminación profana de los surrealistas al ámbito de la historia, mediante la interpretación del mundo objetual del siglo XIX, y agrega la siguiente vinculación con la mímesis en la dirección que

548 Cf. Löwy, M., *Redención y utopía…*, especialmente pp. 100 y ss.

549 *GS* II, 1, p. 297 (las bastardillas son mías).

hemos establecido: “La intención cognoscitiva que aquí se anuncia parece pertenecer al contexto de la *capacidad mimética*, formulada poco después, y que en esencia es una *teoría de la experiencia*”.[550] La noción de embriaguez salda cuentas con Kant no solo en los ámbitos gnoseológico y moral, sino incluso en el ámbito de la estética: el concepto de *Rausch*, de procedencia nietzscheana, impugna la distancia contemplativa de la satisfacción desinteresada que Kant atribuye al juicio estético en la *Crítica del Juicio*. Esta embriaguez se vincula con un *Bildraum* que, como vimos, no puede medirse contemplativamente –como aquellas imágenes de los partidos burgueses de izquierda–.

La mencionada ambivalencia en la interpretación que hace Benjamin del surrealismo –el hecho de que lo identifique, por un lado, con la ebriedad de la revuelta, y, por otro, con la dialéctica entre la revuelta y la revolución– se resuelve años más tarde cuando Benjamin toma cierta distancia del surrealismo (continuando con sus sucesivos alejamientos de sus referentes principales). El autor del *Libro de los Pasajes* afirma que las teorías de Aragon adolecen de una falta de dialéctica:

> Delimitación de la índole de este trabajo respecto de Aragon: mientras que Aragon se aferra a los dominios del sueño, se ha de hallar aquí la constelación del despertar. Mientras que en Aragon permanece un elemento impresionista –la “mitología”–, y a este impresionismo hay que hacerlo responsable de los muchos filosofemas amorfos del libro, aquí se trata de disolver la “mitología” en el espacio de la historia. Lo que desde luego sólo puede ocurrir despertando un saber, aún no consciente, de lo que ha sido.[551]

Este fragmento muestra no sólo la necesidad de subrayar la desmitificación como objetivo último del proceso, sino que señala el protagonismo cada vez mayor que cobra para Benjamin el pasado, “lo sido”, en el marco de ese proceso. En 1929 se trataba de rescatar el carácter inconsciente, onírico y activo de la imagen; posteriormente la “imagen dialéctica” acentúa la dimensión temporal del pasado. Este pasado, en su carácter inconcluso, permite concebir aquel aspecto intersticial del tiempo que marca una distancia entre los desarrollos tardíos de Benjamin y algunos escritos de los años 20’: es el pasado la figura que *debilita* la fuerza mesiánica, y la diferencia de la fuerza revolucionaria que en 1921 distinguía la violencia divina de la violencia del derecho (en “Para una crítica de la violencia”). En este sentido, la distancia entre ambos planteos no radica sólo en que

550 “Einleitung…”, *GS* V, 1, p. 18 (las bastardillas son mías).
551 Cf. [N 1, 9], *GS* V, 1, pp. 571-572.

la imagen dialéctica deba ser "leída" (como ha señalado Weigel),[552] sino también, como observa Luis Ignacio García, en este *Zeitdifferenzial*.[553] Los "diferenciales del tiempo" permiten concebir aquel espacio en que habita lo que podría haber ocurrido y se frustró, quedando latente fuera de la tradición continua y lineal. En este sentido sostiene Benjamin que lo que para otros son "desviaciones" que perturban "las grandes líneas de investigación", para él son los datos que determinan su rumbo: "sobre los diferenciales del tiempo levanto yo mi cálculo";[554] es decir, sobre el tiempo que *esconde* el abanico.

> Sobre la imagen dialéctica. En ella está escondido el tiempo. Ya en la dialéctica de Hegel está escondido el tiempo. Sin embargo, la dialéctica hegeliana sólo conoce el tiempo como tiempo mental propiamente histórico, si es que no psicológico, como tiempo del pensamiento. Todavía no conoce el diferencial de tiempo en el que únicamente es real y efectiva la imagen dialéctica.[555]

6. La redención como exigencia versus la redención como criterio para la crítica

Hemos mostrado que la dimensión del pasado cumple un papel central en el pensamiento de Benjamin, tanto en el contexto de su discusión temprana con Kant y con el neokantismo, como en el desarrollo tardío de su concepción del mesianismo, en que el neokantismo persiste como referente de forma más solapada. Puede afirmarse que el rescate del pasado mediante el recuerdo se presenta en su obra como el acto redentor por antonomasia. Este pasado, tal como expresa el "giro copernicano de la rememoración", no permanece fijo: por el contrario, se actualiza en

---

552 Cf.: "en el espacio del cuerpo y de la imagen se hallan unidas la matriz y el material de la expresión y de la representación. Por el contrario, la imagen dialéctica es una imagen *leída*, una imagen en el código lingüístico, aun cuando el material para su representación pueda ser aquí multifacético: desde la fisonomía pasando por las imágenes oníricas, desde el mundo de las cosas hasta la arquitectura, lo orgánico y lo inorgánico", Weigel, S., *Cuerpo, imagen…*, p. 53.

553 Luis Ignacio García trabaja a partir de la hipótesis de una estrecha afinidad entre Benjamin, el vitalismo y Georges Sorel en los años '20, que explicaría en parte las características propias del "espacio de la imagen", cf. "La «imagen dialéctica» según Walter Benjamin. La cultura de masas entre la imagen arcaica y el despertar revolucionario", V Simposio Internacional *Representación en la Ciencia y en el Arte*, 2011.

554 Cf. [N 1, 2], *GS* V, 1, p. 570.

555 Cf. [Q°, 21], *GS* V, 2, p. 1038.

el ahora mediante un "salto dialéctico". Como se ha expuesto, la herramienta fundamental de la que se vale Benjamin para conceptualizar dicho giro es la categoría de "imagen dialéctica", contrapunto de un abstracto *ideal* de futuro asociado con la posición neokantiana. Por ello, el concepto de "tarea infinita", que Benjamin insiste en continuar estudiando a pesar de su alejamiento de Kant, retorna transfigurado en las tesis sobre la historia. Si bien ya no se reivindica esa categoría, aquella caracterización de la tarea infinita como *exigencia de solución* (o "solucionabilidad") recibe una nueva tonalidad bajo el nombre de "*débil* fuerza mesiánica", que designa el vínculo que cada generación posee con las exigencias de generaciones pasadas.

Cabe destacar entonces que la concepción de la redención como reclamo contrasta con la visión de ésta como mero *criterio lógico* para ejercer una crítica, cual un ideal regulativo: esta exigencia procede del objeto de conocimiento y tiene una raigambre ontológica en la postulación de una fuerza mesiánica. Además, el conocimiento como respuesta a este reclamo implica una operación en la esfera práctica, histórico-política. Debe prevenirse por lo tanto contra la pretensión de asimilar el concepto de redención de Benjamin con el de Adorno, que carece de estas características. David Kaufman postula este parentesco, y retrotrae para ello el concepto a Kant y el neokantismo: "para Benjamin y Adorno […] la redención es una cuestión de lógica, un *a priori* derivado del *a priori* kantiano y neokantiano de Dios mismo".[556] En el caso de Adorno la imagen de la sociedad redimida opera efectivamente como una suerte de *a priori*, un punto de vista que sirve como criterio para ejercer una crítica de lo existente; así lo demuestran las palabras finales de *Minima Moralia*:

> En vistas de la desesperación, la filosofía puede responsabilizarse únicamente mediante el intento de observar todas las cosas tal como éstas aparecen desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que brilla sobre el mundo desde la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es necesario generar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, revelando sus grietas y desgarros, menesteroso y desfigurado como una vez aparecerá bajo la luz mesiánica.[557]

---

556 Kaufman, D., "Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology", *New German Critique*, núm. 83, *Special Issue on Walter Benjamin*, primavera-verano 2001, pp. 151-173; aquí, p. 161.

557 Adorno, T. W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften* 4, *op. cit.*, p. 283. Hemos utilizado y modificado ligeramente aquí la traducción

Kaufman distingue esta posición –que atribuye a Adorno y a Benjamin por igual– de la de Scholem, para quien "la redención es una posibilidad histórica y el juicio divino un momento de verdadera elección, un signo de que el futuro está abierto y de que el universo moral no está determinado mecánicamente por ley".[558] También Richard Wolin equipara la posición de Benjamin con la de Adorno al afirmar que la noción benjaminiana de redención intenta poner de relieve la condición degradada del mundo desde "el punto de vista de un ámbito hipotético inteligible", tratándose de un "como si".[559]

No es necesario aclarar que Benjamin no compartía la religiosidad de Scholem. Sin embargo, eso no permite comprender su noción de redención como imagen *negativa* –como en el caso de Adorno. Por el contrario, la concepción de la redención a partir de una exigencia (del pasado, del objeto de conocimiento) contrasta con la visión de ésta como mera derivación lógica. Esta no se apoya en lo que *no está* en el mundo, sino más bien en lo que *está latente* en el mundo. Por eso su fundamento se encuentra en una exigencia que habita efectivamente el mundo existente, caído. El pasado *está* pendiente, y en tanto pendiente, no "es" al modo del presente, sino como latencia. Esto impide pensar la redención al modo de un mero "como si" hipotético, remitido a un mundo mesiánico inexistente. La redención indica el reclamo de *este* mundo de ser salvado; su carácter inconcluso y "no consumado" es precisamente lo que habilita que su fuerza opere, aunque sea de manera paradójicamente débil. Si el pensamiento de Adorno se ocupa de la capacidad crítica –del arte, de la filosofía–, Benjamin pone el acento en los resquicios que habilitan una transformación revolucionaria. No se trata de hallar un ámbito desde el cual criticar lo existente, sino de los modos en que se conducen y liberan las fuerzas que operan en la realidad.

Por ello es necesario esclarecer el sentido que tiene para Benjamin la vinculación de la rememoración con la teología.[560] El pasado y la teología

---

de J. Chamorro Mielke, en: Adorno, T. W., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1999.

558 Kaufman, D., *op. cit.*, p. 161.

559 Cf.: "it is never a *positive* image of redemption that one finds reproduced in his writings; rather, by viewing the world from the standpoint of a hypothetical intelligible realm, it is his intention to set its degraded condition in relief all the more vividly. The «as if» character of Benjamin's philosophical perspective is therefore thoroughly radical in its intransigent refusal to brook compromise with any theoretical outlook that would rest content to maintain a this-worldly point of view", Wolin, R., *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 91.

560 Sobre la discusión respecto de esta cuestión y las diversas posiciones que se han sostenido, véase: Gagnebin, J. M., "Über den Begriff der Geschichte", en: *Benjamin*

son en su pensamiento dos caras de la misma moneda: la teología no es aquí un discurso sobre Dios sino sobre la historia. Pero un discurso sobre la historia que no puede concebirse sin poner en su base una concepción particular de la rememoración, extraña a la visión secular y que no puede secularizarse completamente sin sufrir en ello una deformación.[561] Este concepto de pasado y de rememoración distingue a Benjamin de otros integrantes de la Escuela de Frankfurt: ni Adorno ni Horkheimer, desde su visión secular del mundo, concibieron el pasado como espacio de donde procede la esperanza. Para ellos la noción de redención siempre estuvo ligada más a la felicidad que al sufrimiento, más al futuro que al pasado. En este sentido, coincidimos con Burckhardt Lindner cuando sostiene que "mientras Adorno, Horkheimer y Marcuse buscan secularizar las esperanzas teológicas en una teoría materialista, Benjamin busca unir tanto como es posible sus impulsos teológicos con la dialéctica materialista, pero para conservar así aquéllos".[562] El proyecto de las tesis sobre la historia consiste precisamente en la unión de esos dos discursos, como ha quedado documentado con el célebre primer párrafo.

Allí Benjamin presenta una imagen que intenta graficar la relación del materialismo histórico con la teología: el primero es representado como un muñeco vestido de turco, que parece jugar exitosamente partidas de ajedrez mientras, escondido, un jugador profesional mueve sus hilos; este jugador, descripto como un enano jorobado, representa la teología.[563] Absorbido por una visión de la historia que la concibe determinada por rígidas leyes, el materialismo se parece a un autómata,

---

Handbuch…, pp. 295-297.

561 Michael Löwy lo expresa con las siguientes palabras: "La primera transformación –del mesianismo a lo político– no puede ser aprehendida por la categoría de «secularización» *sensu strictu*, puesto que la dimensión religiosa no desaparece (como sí lo hace en una verdadera secularización). Se puede decir, sin embargo, que esta dimensión tiene implicancias y consecuencias seculares", *Redención y utopía…*, 1997, p. 127.

562 Lindner, B.: «'Natur-Geschichte'-Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften», *Text + Kritik* 31/32 (Múnich), Richard Boorberg, 1971, pp. 41-58; aquí, p. 55. También Szondi traza brevemente la distinción entre Benjamin y Adorno referida a este punto, y cita para ello aquel pasaje final de *Minima Moralia*, *cf.* "Hoffnung im Vergangenen", *loc. cit.*, p. 93. Cabe aclarar que no acordamos aquí con la atribución de un carácter "estetizante" al concepto adorniano de redención, como ha sostenido Jacob Taubes, cf. Taubes, J., *La teología política de Pablo*, trad. M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2007, p. 90.

563 La imagen remite a un invento de Wolfgang von Kempelen, quien en 1769 construyó una máquina como ésta, un muñeco que jugaba al ajedrez y llevaba un turbante, por lo que fue llamado "el turco". Luego fue vendido a Johann Maelzel, que viajó con la máquina por Europa, y llegó a engañar a Napoleón Bonaparte, con quien jugó una partida en 1809. Edgar Allan Poe retoma este invento en "El jugador de ajedrez de Maelzel".

que en realidad no puede ganar la partida si no toma a su servicio a la teología, "que, como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera".[564] De este modo, la teología es a un tiempo el *alma* y la *sirvienta* del materialismo. Benjamin señala con ello la importancia de la esperanza en el acontecimiento revolucionario, esperanza que guarda con las motivaciones y con el sujeto la tensa relación que analizamos en la "Primera parte". La tesis IV echa luz respecto del vínculo entre esta concepción y la del pasado:

> La lucha de clases, que el historiador educado en Marx tiene siempre ante sus ojos, es una lucha por las cosas rudas y materiales, sin las cuales no hay las finas y espirituales. No obstante, estas últimas están presentes en la lucha de clases de otro modo que como la representación de un botín que le cae en suerte al vencedor. Están vivas en la lucha como confianza, valentía, humor, astucia, empedernimiento, *y ejercen su eficacia remontándose a lo remoto del tiempo*.[565]

La reivindicación de la esperanza acerca a Benjamin al "marxismo cálido" de Bloch, contrapuesto a la interpretación cientificista de Marx. Pero en contraste con Bloch, que pone el énfasis en el futuro, para Benjamin la esperanza se alimenta de imágenes que remiten al pasado, que tienen en un tiempo remoto nada menos que el secreto de su eficacia.

Por ello, tal vez la mayor diferencia entre la concepción benjaminiana de la historia y la de otros pensadores del marxismo occidental (Adorno, Horkheimer, Bloch, Marcuse) resida en el estatus teológico, político y cognoscitivo que la rememoración del pasado tiene en su obra. En efecto, este aspecto separa a Benjamin del propio Marx. Si tenemos en cuenta la indicación benjaminiana sobre los elementos análogos entre el marxismo y el mesianismo ("prehistoria"-mundo caído; revolución-Mesías; sociedad sin clases-mundo redimido), observamos en el planteo de Marx la ausencia de un elemento fundamental en el esquema mesiánico: el Edén, cuyo papel en la filosofía de Benjamin fue interpretado precisamente como aquel pasado primitivo *y* trunco, aquella latencia que reclama actualización mediante el recuerdo. En *El 18 Brumario…*, Marx sostiene que el pasado quita libertad al hombre para moldear la historia. La revolución social del siglo XIX "no puede sacar su lírica del pasado", afirma, "sino únicamente del futuro".[566] En contraste con el golpe de

---

564 *GS* I, 2, p. 693.

565 *Ibid*., p. 694.

566 Marx, K., *El Diociocho Brumario de Luis Bonaparte*, trad. E. Mazar, Buenos Aires, Need, 1998, p. 16.

Luis Bonaparte, que "mareó" al fantasma de Napoleón, las revoluciones proletarias deben dejar "que los muertos entierren a sus muertos para concientizarse de su propio contenido".[567] Como afirma José Sazbón "el «propio contenido», es decir, el rasgo moderno de la revolución, está exento de todo compromiso con el pasado y toma su inspiración del futuro".[568] En esa dirección, Sazbón llama la atención sobre la interpretación que tanto Benjamin como Marx hacen, con valoraciones opuestas, del uso de ropas viejas por parte de los revolucionarios de la Revolución Francesa. También Sigrid Weigel examina esta tácita intertextualidad; en detrimento de una lectura que coloca el eje de la cuestión en la oposición entre recuerdo auténtico y falsa conciencia, concluye que "la diferencia tiene más que ver con el modo explícito en que Marx esboza un concepto de historia que apunta completamente hacia el futuro, donde todo recuerdo del pasado aparece valorado negativamente y cada referencia a una búsqueda hacia atrás tiene que ser relegada al olvido, así como sucede con los muertos".[569] Fritz Lieb, el teólogo cristiano que influyó notablemente en Benjamin, expresó que Marx habría "olvidado que el hombre fue expulsado del Paraíso".[570]

Quizás para comprender la naturaleza específica de la relación entre teología y marxismo en el planteo de Benjamin tenga sentido distinguir entre dos operaciones: la de secularización y la de profanación. No se trata de volver laico lo religioso, sino de construir una teología profana, en el sentido de devolver al uso práctico lo sagrado, y de ese modo absorber sus fuerzas.[571] Así lo sugiere el concepto de iluminación profana que Benjamin asocia con el surrealismo, y también su célebre declaración: "mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del

567 *Ibid*.

568 Sazbón, J., "Historia y paradigmas en Marx y Benjamin", en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. La visión latinoamericana…*, p. 100.

569 Weigel, S., *Cuerpo, imagen…*, 1999, p. 44.

570 Citado por Wizisla, "¿Renuncia a la producción onírica? Mesianismo político en Benjamin y Brecht", en: *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, M. Vedda (comp.), Buenos Aires, Herramienta, 2008, p. 148. Sobre la relación entre Lieb y Benjamin, véase: Kambas, C., "Fritz Lieb und Walter Benjamin", en: M. Karnetzki, K. Rese (eds.), *Fritz Lieb - ein europäischer Christ und Sozialist*, Berlín, Dokumentation der Evangelischen Akademie, 1992, pp. 69-85.

571 Así lo describe también Seligmann-Silva: "se trata de una teología debidamente *profanada*, sin aura, *convertida en profana*", cf. "Cuando la teoría reencuentra el campo visual. Los *Pasajes* de Walter Benjamin", trad. Carolina Nisman, *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, M. Vedda (comp.), Buenos Aires, Herramienta, 2008, p. 97.

papel secante, no quedaría nada de lo escrito”.[572] En una carta de 1926 afirma que el abandono de la esfera puramente teórica es “humanamente posible solo de dos formas: según observancia religiosa o política. No admito una diferencia entre esas dos observancias en su quintaesencia. Tampoco admito una mediación”.[573] El conocimiento tiene aquí un carácter práctico; y en Benjamin eso quiere decir: redentor en sentido religioso *y* político. Como afirmamos al comienzo de este trabajo, el concepto de redención de Benjamin supone una concepción del conocimiento que se aleja de lo puramente teorético: el conocimiento es postulado como una operación de rescate sobre los objetos del mundo. Benjamin entiende que tal identificación entre teoría y praxis sólo es posible si se reconoce la significación de la dimensión del pasado –tanto en su carácter primitivo como inconcluso–, así como su capacidad de *exigir* tal rescate.

572 *GS* V, 1, p. 588.

573 Carta del 29 de mayo de 1926, *GB* III, p. 158.

Consideraciones finales

Hemos presentado aquí un análisis del vínculo entre conocimiento y redención en la obra de Benjamin: su origen en las reflexiones surgidas al calor de la recepción de Kant; su desplazamiento al ámbito de la crítica de arte, perceptible a partir de la tesis doctoral sobre el Romanticismo y hasta mediados de la década del '20; su desarrollo en el ámbito de la filosofía de la historia tardía, a partir de la noción de "imagen dialéctica". Dentro de este marco, hemos sostenido la tesis de que en las ideas tempranas vinculadas con la filosofía kantiana se encuentra el germen de sus planteos centrales en torno al conocimiento. Esto pudo observarse tanto en los aspectos que dice continuar de la *tradición* kantiana como en aquellos que propone modificar y desarrollar en otra dirección. En el primer sentido, hemos subrayado 1) la importancia de la idea de unidad sistemática del conocimiento –vinculada con los conceptos de doctrina y de tradición, que percibía en la obra de Kant–, 2) la necesaria fundamentación de la esfera del conocimiento (contra el dogmatismo, pero sobre todo contra el escepticismo), y 3) la postulación de una discontinuidad entre la esfera del conocimiento y la de la libertad, en sintonía con el carácter suprasensible de esta última (el dualismo en la "rigurosa distinción" entre naturaleza y supranaturaleza). Estos tres elementos convergen en Benjamin en una concepción del conocimiento como "tarea infinita", vinculada con su idea de redención, que no encontró un suelo fértil en Kant y fue apenas esbozada en discusión con Cohen (y bajo su influencia). Si para Cohen la *solución* de la tarea infinita, su realización, "está asegurada por la eternidad" del *futuro*, Benjamin contrapone a ello la idea de *solucionabilidad* de la tarea como premisa metódica del conocimiento, que funda la autonomía de éste en una exigencia independiente de las condiciones de su cumplimiento, y que hemos vinculado con el *pasado*. Esa independencia revela, por un lado, la falta de garantías de tal realización, pero también, y como

correlato de ello, el carácter objetivo e incondicionado de dicha exigencia, que se replicará en diferentes contextos a lo largo de su obra.

En efecto, hemos desarrollado la tesis de que esta interpretación benjaminiana del concepto de tarea infinita constituye un resultado parcial de gran significación. La reivindicación de la "solucionabilidad" [Lösbarkeit] de la tarea deja una huella persistente e inicia dentro de su obra una serie sigilosa y sistemática expresada en el uso peculiar del sufijo "–bilidad" [–barkeit] en tanto exigencia objetiva de redención. Esta serie articula los distintos ámbitos en que se despliega su teoría del conocimiento: las reflexiones sobre la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico. Bajo la forma de un reclamo que reside (y resiste) en el mundo caído e histórico, la redención adquiere modulaciones diversas en los conceptos determinantes de cada esfera. En el caso de la filosofía, la "solucionabilidad" consuena con la posterior noción de origen [Ursprung], que designa la exigencia de los fenómenos de ser conocidos y salvados en las ideas filosóficas –con independencia de la intención subjetiva–; en la crítica de arte, la "criticabilidad" [Kritisierbarkeit] de la obra es su propia exigencia de recibir una crítica, subrayada en su lectura del Romanticismo y retomada luego en *Las afinidades…* a partir del concepto de "ideal del problema" en tanto "formulabilidad virtual" [virtuelle Formulierbarkeit] del contenido de verdad de la obra (es decir, la exigencia del contenido de verdad de ser formulado); en el caso de la traducción, la noción de traducibilidad [Übersetzbarkeit], según la cual el lenguaje es traducible más allá de su traducción efectiva; finalmente, en la esfera de la historia, el "ahora de la cognoscibilidad" [Jetzt der Erkennbarkeit] indica la exigencia de redención procedente del pasado histórico y sus revoluciones frustradas. Dentro de esta argumentación, colocamos las nociones de "citabilidad" [Zitierbarkeit] y de "legibilidad" [Lesbarkeit] de las imágenes, figuras relevantes en relación con el conocimiento histórico, en conexión con esta red conceptual.

El conocimiento consiste, entonces, en una *operación de rescate*, una intervención en la realidad: la filosofía redime los fenómenos a través de las ideas; la crítica de arte redime las obras; la traducción redime el lenguaje; el conocimiento histórico no es sino la redención de la humanidad, la revolución. Pero Benjamin se detiene especialmente en la *fundamentación* del conocimiento –que veía como el más elevado problema filosófico y que motiva su elección de la filosofía kantiana como cimiento de la futura–, que coloca en la *exigencia* de ese rescate. Allí reside tanto la conexión de su proyecto con el kantiano y con el

coheniano (en la preocupación por la fundamentación), como lo específico de su propuesta (el fundamento en una *exigencia*, a la que remite la idea de unidad del conocimiento, en contraste con el *postulado* subjetivo kantiano). Aquel sufijo, que permite observar cómo Benjamin hilvana la trama del vínculo entre conocimiento y redención, expresa una serie de tesis centrales. En primer lugar, 1) el fundamento del conocimiento en una exigencia vincula a éste con la *rememoración* precisamente en aquel aspecto que distingue a ésta de la ciencia[574]; es decir: el conocimiento se justifica por el hecho de que nos *concierne*, e incluso surge en un contexto de peligro (no de ocio contemplativo). Además, 2) la objetividad de esa exigencia refiere la independencia del sujeto a su carácter incondicionado. (Esto explica el interés recurrente de Benjamin por el imperativo categórico, que, reformulado, relega aquí su función moral y adquiere tintes políticos y gnoseológicos). En tercer lugar, 3) se sostiene el fracaso y la *debilidad* (en contraste con la interpretación coetánea y nacionalsocialista de Nietzsche) como claves del conocimiento histórico: de allí proviene, en efecto, la exigencia, y la falta de garantías en cuanto a su efectividad. Así, la redención no consiste en un mero criterio para la crítica de lo existente, sino que constituye una exigencia *positiva* en la crítica de arte, un *llamado* en la filosofía del lenguaje, y una *débil fuerza* mesiánica en la historia.

Hemos afirmado que aquellos aspectos de la filosofía kantiana que Benjamin critica también son centrales en el desarrollo de su concepción del conocimiento. Hicimos hincapié en 1) la crítica de la dicotomía sujeto / objeto, 2) la falta de reflexión sobre el carácter lingüístico del conocimiento, 3) la ausencia de una concepción auténtica del *tiempo*, 4) la noción de experiencia, caracterizada como carente de contenido. Además, después de leer los dos escritos mencionados sobre la historia, Benjamin cuestiona 5) el papel de la moral en la concepción de la historia, vinculado con una idea de *progreso* que rechaza desde sus primeros años de estudiante. El desplazamiento hacia el concepto de crítica de arte en el Romanticismo de Jena le permite desarrollar algunos de estos problemas en una dirección más afín a sus preocupaciones intelectuales de entonces. En efecto, los aspectos 1, 2 y 3 son elaborados a partir del Romanticismo temprano: en el doctorado despliega la tesis del lenguaje y la terminología filosófica como *Medium* del conocimiento, y en consecuencia la superación de la dicotomía sujeto / objeto; también

574 Véase la discusión con Horkheimer en la sección “La imagen del pasado en «Sobre el concepto de historia»: el reclamo de lo inconcluso” (Tercera parte).

encuentra en ese movimiento un tratamiento del tiempo más acorde al mesianismo que sustentaba su propia concepción. Fue F. Schlegel quien concibió el modelo del profeta vuelto hacia el pasado, y su noción de infinitud, desvinculada por Benjamin de la idea de progreso, es ligada ahora a su propia idea de redención. Si hacia 1917 creyó que los textos de Kant sobre la historia podían servir para desarrollar una concepción de la tarea infinita que diera cuenta del carácter histórico y redentor del conocimiento, finalmente encontrará tal concepción en los románticos. En este sentido hemos interpretado la decisión de abordar la filosofía *de la historia* kantiana y el vuelco posterior hacia el Romanticismo temprano. Éste presentaba, por un lado, un marco más propicio para desarrollar el interés fundamental que lo había acercado a las reflexiones de Kant sobre la historia: la *justificación* del conocimiento y su relación con una exigencia de redención. Mediante el concepto de "criticabilidad", el concepto romántico de crítica de arte supera la dicotomía entre el dogmatismo (neoclasicista) y el escepticismo (del *Sturm und Drang*) en continuidad con el concepto kantiano de crítica. Pero, además, el Romanticismo se presentaba como la resolución de aquellas tres primeras cuestiones que Kant dejaba pendientes.

Sin embargo, los problemas 4 y 5 no hallaron solución en su indagación del Romanticismo. Será en el contexto de la puesta en valor surrealista del automatismo, la fantasía, lo maravilloso, las alucinaciones, la ebriedad, es decir, de los recursos que consiguen un "aflojamiento de la individualidad", que Benjamin halle una base para pensar tanto una noción de experiencia ampliada como una concepción *radical* de la libertad, vinculada con el anarquismo y con la revuelta, y rechazada por la moral burguesa.[575]

Estas recusaciones tardías de las concepciones kantianas perfilan lo que resta del diálogo con esa tradición. A las modificaciones propuestas en el *Programa* (que no impedían la declaración contundente de una necesidad de continuar por la senda de Kant) se suman otras, y aquellos aspectos que habían sido reivindicados comienzan a tambalear. La idea de "unidad sistemática", clave en la primera recepción de Kant, es rechazada ya en el libro sobre el *Trauerspiel*, donde es distinguida de la *unidad* de la verdad, y no se encuentra presente en la obra tardía. Este cambio se vincula con la ruptura con aquella noción de tradición

575 La exposición del concepto de tradición prefiguraba de algún modo la búsqueda de una libertad radical, en aquella expresión que afirma que quien comprende el proceso de la transmisión es "libre de un modo inaudito"; véase la cita correspondiente a la nota 69 de este trabajo.

unitaria y continua que había sostenido a la luz de los pensamientos de cuño kantiano: la tradición de los oprimidos se construye mediante saltos y discontinuidades; la continuidad corresponde a la tradición de los vencedores, que se transmite como "herencia". La "imagen dialéctica", que caracteriza su concepción de la rememoración, surge como herramienta para interrumpir ese *continuum* vinculado con la tradición neokantiana. En ese sentido, cabe señalar que la fórmula "tarea infinita", cuya recuperación había resultado tan relevante en la juventud, queda identificada en la tesis XVIII con la posición socialdemócrata-neokantiana del progreso y el ideal. Si bien se conserva la idea de una "tarea" (y sobre todo la interpretación de ésta a la luz de una exigencia), aquella fórmula sintagmática parece abandonarse. Además, la reivindicación del conocimiento como esfera trascendental (presente en el *Programa*) pierde todo sustento. Benjamin denomina con el término *facultad* mimética la capacidad de lectura, pero ésta no se asemeja en nada a las facultades kantianas. Lejos de *disponer* de algún recurso (o elemento *a priori*), esta facultad debe aferrar, en un instante de peligro, el chispazo de la lectura. La percepción de semejanzas está determinada por una detención fugaz, cuya producción es involuntaria y azarosa. No es casual, entonces, que la teoría del conocimiento de Benjamin destaque la idea del *despertar*, no en relación al estado de vigilia, sino en cuanto designa el momento de inflexión del sueño a la vigilia, momento en que se pueden atrapar las imágenes oníricas. "Al despertar, a veces, recordamos un sueño"[576]: el conocimiento se aferra como un sueño en el instante en que está a punto de escapársenos. La latencia del pasado no se encuentra constantemente asequible para su actualización, ni hay tampoco optimismo alguno en que se actualice; por el contrario, la fuerza mesiánica es débil. La introducción del tiempo en la teoría del conocimiento se vincula precisamente con ese instante crítico y pleno en que, a partir de una detención, se capta una semejanza (tal como sucede con el astrólogo, que capta en el cielo detenido la afinidad entre el microcosmos y el macrocosmos). Esta facultad, muy lejos de la filosofía trascendental kantiana, tiene un referente en las antiguas *lecturas* mágicas, ya que "una filosofía que no incluya la posibilidad de adivinar a partir de la borra del café y que no pueda explicar esto, no puede ser una verdadera filosofía".[577] Pero aún más encuentra un modelo en el surrealismo, cuyas concepciones del sueño, el inconsciente y el tiempo ejercieron en Benjamin un influjo notable.

---

576 Cf. "Metaphysik der Jugend", *GS* II, 1, p. 91.

577 Scholem relata esta afirmación de su amigo, en: *Walter Benjamin*…, p. 59.

Finalmente, puede observarse una ambigüedad respecto de la tesis que sostenía la discontinuidad entre la esfera del conocimiento y la de la libertad. En tanto alude a una distinción entre lo teórico y lo práctico, está claramente negada dentro de la obra tardía: en el ensayo sobre el surrealismo se trata de una fusión, en el "ámbito del cuerpo y de la imagen", de la iluminación profana con la acción política en tanto inervación del colectivo; en "Sobre el concepto de historia" la identificación entre conocimiento y praxis revolucionaria es contundente, como se deduce de una tesis que, además, otorga al *sujeto* un papel central: el sujeto del conocimiento histórico pasa a ser la clase oprimida *que lucha* (que Benjamin distingue explícitamente –como si fuera necesario– del sujeto trascendental).[578] Sin embargo, la representación tardía de la exigencia vinculada al pasado conserva (en la lectura de *anticuario* de Kant) la "rigurosa distinción" entre naturaleza y supranaturaleza. En efecto, la supranaturaleza está presente como virtualidad del pasado. Su reclamo revela la existencia de una "*débil* fuerza mesiánica" cuyo efecto resulta determinable, según afirma, únicamente al modo en que el físico determina el ultravioleta en el espectro lumínico. Así, puede vincularse este reclamo con una esfera analogable al ámbito nouménico. Como afirma Reyes Mate, "algo pasa para que la *rememoración* deje de ser un mero resorte argumentativo y se convierta en un deber, en un imperativo categórico".[579] La noción de "virtualidad", afín a la de latencia, aparece en contextos diversos de la obra de Benjamin (el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*, *Las afinidades…*, etc.). Refiere, ya en su etimología, a una fuerza (*virtus*) que se distingue de lo efectivo o real. El sufijo –*barkeit* se presenta así como denuncia contra la autoridad de lo fáctico. La virtualidad afecta el pasado inconcluso, pero también determina el origen en los fenómenos, el contenido de verdad en las obras, el lenguaje puro que habita en las lenguas. No en vano Benjamin traza un vínculo sólido entre historia y lenguaje. Si bien la concepción del pasado no encuentra

578 Véase nota 428.

579 La frase continúa: "Lo que ha ocurrido no es algo imprevisto: el olvido ha dejado de ser un componente implícito para convertirse en epicentro de un proyecto político. Europa contaba con el factor olvido en sus teorías sobre filosofía de la historia. Hegel, por ejemplo, hablaba de que el desarrollo del *Weltgeist* hacía inevitable «pisar algunas florecillas al borde del camino»; todo el mundo tiene asumido que para progresar hay que pagar un precio. En todos esos planteamientos estaba descontado ya el olvido, entendido como insignificancia del costo de la historia", cf. Reyes Mate, "Memoria e historia: dos lectuas del pasado", conferencia pronunciada en Berlín en el encuentro "Kultur des Erinnerns", organizado por el Instituto Cervantes y el Goethe Institut, del 26 al 28 de mayo de 2005. Disponible en: http://letraslibres.com/sites/default/files/pdfs_articulospdf_art_11013_10900.pdf, consultado el 10 de noviembre de 2011.

un desarrollo pleno hasta entrados los años ‘30, la figura del paraíso cumple una función análoga a aquella al menos desde 1916 (en “Sobre el lenguaje en general…”). Puede afirmarse que esta concepción implica una interpretación original del apriorismo, que no acepta la distinción kantiana entre la esfera teórica y la práctica, y mucho menos la entera coincidencia de esta última con el ámbito moral.

El pasado puede ser entendido entonces como correlato de aquella objetividad de la exigencia que reclama ser oída y atendida. En el célebre pasaje sobre el “ángel de la historia” Benjamin presenta, junto al concepto de catástrofe, la imagen de ese “gran oído” de los lamentos del pasado: un ángel con la cabeza completamente vuelta hacia atrás. Ese oído está lejos de ser indiferente: “bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado”,[580] pero una tempestad lo arrastra hacia el futuro. La rememoración es aquí una forma, frágil y momentánea, de demorarse y juntar los destrozos. Una reparación que no es producto de una transfiguración en la vida eterna, sino que puede darse en el marco de una precariedad absoluta. Lejos del brillo cegador de lo divino, la teología es aquí un enano jorobado. La reflexión de Benjamin en torno a la redención se vincula con los proyectos que han quedado truncos, que exigen no ser olvidados. En esta dirección hemos elucidado el estatus teológico del concepto de redención: la esfera divina se constituye en garante de la objetividad de la exigencia, a pesar de que esa exigencia no sea atendida; aquella que nos permite hablar de un instante inolvidable, aun si toda la humanidad lo ha olvidado.[581]

De allí la concepción de la verdad como un *ser* que existe y exige por fuera del sujeto; de allí también la “muerte de la intención” como *leitmotiv* recurrente a lo largo de su obra (el contenido de verdad de un poema permanece más allá de que nunca sea leído; la verdad no depende del éxito). En este sentido, y sintonía con lo afirmado a lo largo de este trabajo, la objetividad nada tiene que ver con una posición verista, la cual sostiene como meta del trabajo del historiador hallar la verdad objetiva de lo acontecido. Aquí la verdad encuentra fundamento en su relación con la justicia; como explica Oyarzún Robles, “la regla fundamental de este vínculo [entre verdad y justicia] –y así también del método que procura su establecimiento– podría enunciarse en estos términos: si nuestro conocimiento no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para sí

580 *GS* I, 2, p. 697.

581 Cf. *GS* IV, 1, p. 10; véase nota 371.

la verdad". Esta relación "designa a la redención como una categoría, la más alta, del conocer".[582]

La tarea de rememorar obtiene su significado último de la justicia exigida por los acontecimientos pretéritos. Por eso la pérdida se encuentra en el núcleo mismo de esta concepción de la historia: ninguna teodicea de la razón promueve la subsunción del sufrimiento pasado como sacrificio provechoso para el futuro (tal como temía Horkheimer). Los distintos nombres con que Benjamin expresa su concepción del conocimiento –sistema, tarea infinita, crítica, despertar, iluminación profana, lectura, imagen dialéctica, rememoración– intentan precisar esa relación de la verdad con la justicia, del conocimiento con la redención. Estos conceptos y las diversas constelaciones que los determinan atraviesan sucesivos alejamientos respecto de los referentes teóricos centrales: *repercusiones*, que tienen a Kant, Cohen, el Romanticismo de Jena y el surrealismo como protagonistas destacados. Benjamin escribe con y contra ellos, para fundamentar la idea de que, en todas las esferas en que se despliega y en cada constelación del presente, el conocimiento se encuentra determinado por el tiempo histórico de la redención.

582 Oyarzún Robles, P., "Cuatro señas sobre experiencia, historia…", p. 10.

Bibliografía

Fuentes

Benjamin, W., *Gesammelte Briefe*, 7 vols., ed. por Christoph Gödde, Henri Lonitz (Theodor W. Adorno Archiv), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1995-2000.

Benjamin, W.: *Gesammelte Schriften*, 7 vols., R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972-1989.

Benjamin, W., *Briefe*, 2 vols., ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966.

Benjamin, W., *Obras*, II, 1, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007.

Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, trad. de José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990.

Benjamin, W., *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, trad. de J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 2000.

Benjamin, W., *Dos ensayos sobre Goethe*, trad. de Graciela Calderón y Griselda Mársico, Barcelona, Gedisa, 2000.

Benjamin, W., *La metafísica de la juventud*, trad. de Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1993.

Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago, Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996.

Benjamin, W., "La tarea del traductor", en *Angelus Novus*, trad. de Héctor Álvarez Murena, Edhasa, Madrid, 1971, pp. 126-143.

Benjamin, W., *Libro de los Pasajes*, ed. por Rolf Tiedemann, trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005.

Cohen, H., *Werke*, ed. por Helmut Holzhey, Hermann-Cohen-Archiv de la Universidad de Zürich, Hildesheim/ Zürich/ New York, Georg Olms, 1977- 1996.

Cohen, H., *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, vols. II y II, Berlín, C. A., Schwetschke & Sohn, 1924.

Cohen, H., *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, edición a cargo de Marcelo Burello y Emmanuel Taub, Buenos Aires, Lilmod, 2010.

Cohen, H., "La idea de Mesías", trad. de Pablo Preve, en: *Mesianismo y razón. Escritos judíos…*, pp. 61-79.

Cohen, H., "Germanidad y judaísmo", trad. de Héctor Arrese Igor, en: *Mesianismo y razón. Escritos judíos…*, pp. 201-260.

Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. de José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona, Anthropos, 2004.

Cohen, H., *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*, trad. de José Luis López de Lizaga, Salamanca, Sígueme, 2008.

Cohen, H., *Enrique Heine y el judaísmo. El sábado, su significación histórico-cultural*, trad. de Herta Landshoff, Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1946.

Kant, I., *Werke*, 6 Vol., ed. por Wilhelm Weischedel, Wiesbaden / Fráncfort del Meno, Insel, 1956-1964.

Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, trad. de Macarena Marey y Juliana Udi, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2007.

Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.

Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Kant, I., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989.

Kant, I., *Teoría y práctica*, trad. de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986.

Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*, trad. de Manuel García Morente, Porrúa, Buenos Aires/ México, 1997.

Kant, I., *Escritos en defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba Editorial, 1999.

Kant, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. de Carlos Correas, Buenos Aires, Leviatán, 1982.

Novalis, *Werke, Tagebucher und Briefe*, Vol II, ed. por Hans-Joachim Mähl, Múnich/ Viena, Carl Hanser, 1978.

Novalis, *Los discípulos de Sais*, trad. de Félix de Azúa, Madrid, Hiperión, 1988.

Novalis, *La Enciclopedia*, trad. de Fernando Montes, Madrid, Fundamentos, 1996.

Novalis, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, trad. de Eusyaquio Barjau, Madrid, Cátedra, 1998.

Novalis, Schiller, F., Schlegel, F., Schlegel. A, von Kleist, H., Hölderlin, F., *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Javier De Arnaldo (ed.), Madrid, Tecnos, 1987.

Schlegel, F., *Friedrich Schlegel. Kritische Ausgabe seiner Werke*, 35 vols., ed. por Ernst Behler, Múnich/ Padeborn/ Viena/ Zúrich, Schöningh, 1958-1979.

Schlegel, F., *Poesía y Filosofía*, trad. de D. Sánchez Meca y A. Rábade Obradó, Madrid, Alianza, 1994.

Schlegel, F., *Sobre el estudio sobre la poesía griega*, trad. Berta Raposo, Madrid, Akal, 1996.

Bibliografía crítica

Abadi, F., “El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* (RLF), Vol. XXXV, N 1, 2009, pp. 113-144.

Abadi, F., “From Kant to Romanticism: towards a Justification of Aesthetic Knowledge in the Young Benjamin”, *Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory*, vol. 15, núm. 1, marzo, 2014, pp. 82-94.

Abadi, F. y Goldín Pagés, J. A., “Una aproximación al problema del papel de Hegel en la recepción de la crítica del conocimiento de Walter Benjamin”, en: *Posteridades del hegelianismo. Continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*, T. Borovinsky, F. Ludueña Romandini, E. Taub (eds.), Buenos Aires, Teseo/ Universidad de Belgrano, 2011, pp. 147-172.

Abadi, F. y Setton, R., “La figura de Hamlet en la poética de Friedrich Schlegel”, en Rearte, J. y Solé, J., (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad*, Buenos Aires, Prometeo/ Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, pp. 291-301.

Adorno, Th. W., *Gesammelte Schriften*, 20 tomos, ed. por Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Darmstadt, Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1998.

Adorno, Th. W., *Notas sobre literatura*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2003.

Adorno, T., *Teoría Estética*, trad. de Fernando Riaza, Madrid, Taurus, 1986.

Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, 1999.

Adorno, Th. W., *Sobre Walter Benjamin*, ed. Rolf Tiedemann, trad. de Carlos Fortea, Madrid, Cátedra, 2001.

Adorno, Th. W. “Vorrede”, en: Tiedemann, R., *Studien zur Philosophie Walter Benjamins…*, pp. 9-11.

Adorno, T. W. y Benjamin, W., *Correspondencia (1928-1940). Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, ed. por Henri Lonitz, Madrid, Trotta, 1998.

Agamben, G., *Profanaciones*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

Alleman, B., "El concepto de una moderna ciencia literaria en el Romanticismo temprano", en: *Literatura y reflexión I*, trad. de Ángel Rodríguez Francisco, Buenos Aires, Alfa, 1975, pp. 135-151.

Arrese Igor, H., "La recepción filosófica del monoteísmo judío en la *Ética de la voluntad pura* de Hermann Cohen", *Revista de Teología Crítica*, *El Títere y el Enano,* 2010, vol. I, pp. 53-60.

Arrese Igor, H., "El status epistémico de la psicología en el sistema filosófico de Hermann Cohen", *Revista Actio*, núm. 10, diciembre de 2008, pp. 73-79.

Bachofen, J. J., *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.

Bakunin, M., *La libertad*, trad. de Santiago Soler Amigó, México, Editorial Grijalbo, 1972.

Ballin, G., *Sturm und Drang. I: Escritos programáticos*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1962.

Baumann, V., *Bildnisverbot. Zu Walter Benjamins Praxis der Darstellung: Dialektisches Bild, Traumbild, Vexierbild*, Eggingen, Isele, 2002.

Becker, J., "Ursprung so wie Zerstörung: Sinnbild und Sinngebung bei Warburg und Benjamin", en W. Reijen (ed.), *Allegorie und Melancholie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992, pp. 64-89.

Blanchot, M., "The Athenaeum", en: *Studies in Romanticism*, vol. 22, núm. 2, verano de 1983, pp. 163-172.

Bock, W., *Walter Benjamin. Die Rettung der Nacht. Sterne, Melancholie und Messianismus*, Bielefeld, Aisthesis, 2000.

Boffi, G., "Immagini della memoria. Warburg e Benjamin", en: *Rivista di philosophia neo-scolastica*, Milán, 78, 1986, pp. 432-448.

Bohrer, K. H., *Die Kritik der Romantik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989.

Bonheim, G., "Denken in Signaturen. Zum Verhältnis von Name und Ding bei Jacob Böhme und Walter Benjamin", en: L. Jäger y Th. Regehly (eds.), *Was nie geschrieben wurde, lessen*, Fráncfort del Meno, Bielefeld, 1992, pp. 189-207.

Bolz, N., Faber, R., (eds.), *Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik*, Würzburg, Koenigshausen und Neuman, 1985.

Bolz, N., Faber, R., (eds.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins "Passagen"*, Würzburg, Koenigshausen und Neuman, 1986.

Bratu Hansen, M., "Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema", *October Magazine,* núm. 109, verano de 2004, Ltd. and Massachusetts Institute of Technology, pp. 3-45.

Brauer, D., "Utopía e historia en el proyecto de Kant de una «paz perpetua»", en *Kant y la institución de la paz*, Porto Alegre, Editora da Universidade/ Goethe Institut, 1995.

Breton, A., *Los manifiestos del surrealismo*, trad. de Aldo Pellegrini, Buenos Aires, Nueva Visión, 1965.

Brüggemann, H., *Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

Brüggemann, H., y Günter O., (eds.), *Walter Benjamin und die romantische Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.

Brugger, I., *La rebelión de los jóvenes escritores alemanes en el siglo XVIII. Textos críticos del Sturm und Drang*, Buenos Aires, Nova, 1976.

Buck-Morss, S., *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. de Nora Rabotnikof, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2001.

Bürger, P., *Crítica de la estética idealista*, trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1996.

Caimi, M., *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1989.

Campaner Miguel Ferrari, S., "Mercadoria e moda: o fetiche e seu ritual de adoração" en: *Leituras de Walter Benjamin*, Márcio Seligmann-Silva (ed.), FAPESP/AnnaBlumme, San Pablo, 1999, pp. 173-179.

Castel, M., "Temporalidad inconsciente y tiempo histórico. Acerca de la recepción benjaminiana de la obra de Sigmund Freud", en: Acha, O. y Vallejo, M. (comps.), *Inconsciente e historia después de Freud: cruces entre filosofía, psicoanálisis*

e historiografía, Buenos Aires, Prometeo, 2010, pp. 53-69.

Caygill, H., *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Nueva York, Routledge, 1998.

Comay, R., "Benjamin and the ambiguities of Romanticism", en: *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, David F. Ferris (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 134-151.

Cresto-Dina, P., *Messianismo romantico. Walter Benjamin interprete di Friedrich Schlegel*, Torino, Trauben, 2002.

Cruz, T., "*Urphänomen* y su trasposición: Benjamin y el idealismo goetheano", en: *Ideas y valores*, núm. 135, Bogotá, diciembre de 2007.

D'Angelo, P., *La estética del romanticismo*, trad. de Juan Díaz de Atauri, Madrid, Visor, 1999.

Davies, P. J., *Myth, matriarchy and modernity: Johann Jakob Bachofen in German culture (1860-1945)*, Nueva York / Berlín, Interdisciplinary German Cultural Studies, 2010.

De Man, P., "Conclusiones acerca de «La tarea del traductor» de Walter Benjamin", trad. de Nora Castelli, en: *Diario de Poesía*, núm. 10, primavera de 1988, pp. 17-22.

De Paz, A., "Cuestiones terminológicas y semánticas", en *La evolución romántica*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 7-32.

Deuber-Mankowsky, A., *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlín, Vorwerk 8, 2000.

Deuber-Mankowsky, A., "The ties between Walter Benjamin and Hermann Cohen: a generally neglected Chapter in the History of the Impact of Cohen's Philosophy", en: *Hermann Cohen's Ethics*, ed. por Robert Gibbs, Leiden, Brill, 2006, pp. 127-145.

Didi-Huberman, G., *Ante el tiempo*, trad. de Oscar Antonio Oviedo Funes, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

Dietrich, W., "The Function of the Idea of Messianic Mankind in Hermann Cohen's Later Thought", *Journal of the American Academy of Religion* 48, núm. 2, junio de 1980, pp. 245-258.

Dörr, G., *Muttermythos und Herrschaftsmythos: Zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

Dörr, Th., *Kritik und Übersetzung. Die praxis der Reproduktion im Frühwerk Walter Benjamins,* Hamburgo, Focus, 1988.

Dunn, J. D., "Foreword", en: *Window of the Soul. The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria (1534-1572). Selections from Chayyim Vital*, Israel, Bloch Publishing Company, 2006.

Eagleton, T., *Walter Benjamin or towards a revolutionary criticism*, Londres, Verso, 1985.

Eagleton, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, trad. de Julia García Lenberg, Madrid, Cátedra, 1998.

Ebbinghaus, J., "Deutschtum und Judentum bei Hermann Cohen", *Kant-Studien* 60, 1969, pp. 84-96.

Eidam, H., *Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruirbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum* Geist der Utopie *Ernst Blochs*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.

Fenves, P., "¿Existe una respuesta a la estetización de la política?", trad. de Alejandra Uslenghi y Silvia Villegas, en: *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*, Alejandra Uslenghi (comp.), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, pp. 75-97.

Fiorato, P., "Una *debole* forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen", en *Annuario filosofico*, 12, 1996, pp. 299-327.

Fiorato, P. "Notes on future and history in Hermann Cohen's anti-eschatological Messianism", en: *Hermann Cohen's Critical Idealism*, ed. por Reinier Munk, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 133-160.

Fiorato, P., "Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens", en: Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen Kolloquium Marburg 1992 (ed. R. Brandt y F. Orlik), Hildescheim, Georg Olms, 1993, pp. 163-178.

Fiorato, P. (ed.), *Verneinung, Andersheit und Unendlichkeit im Neukantianismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2009.

Fiorato, P., "L'ideale del problema. Sopravvivenza e metamorfosi di un tema neokantiano nella filosofía del giovane Benjamin",

en: Stefano Besoli, Luca Guidetti (eds.), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, *Quaderni di Discipline Filosofiche*, año VII, Nuova Serie, núm. 2, Florencia, Vallechi Editore, 1997, pp. 361-386.

Fittler, D. M., *"Ein Kosmos der Ähnlichkeit". Frühe und späte Mimesis bei Walter Benjamin*, Bielefeld, Aisthesis, 2005.

Flach, W., "Cohen' s *Ursprungsdenken*", en: *Hermann Cohen's critical idealism*, Reinier Munk (ed.), Dordrecht, Springer, 2005, pp. 39-65.

Friedmann, F. G., *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*, Múnich, Johannes Verlag Einsiedeln, 1981.

Forster, R., *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2003.

Forster, R., *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Forster, R. y Tatián, D., *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005.

Gagnebin, J. M., *História e Narração em Walter Benjamin*, San Pablo, Editora Perspectiva, 1999.

Gagnebin, J. M., "Über den Begriff der Geschichte", en: *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Lindner, B. (ed.), con T. Küpper y T. Skrandies, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2006, pp. 284-300.

García, L. I., *La crítica entre culturas. Estética, política, recepción,* Santiago, Magíster en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2011.

García, L. I., "Walter Benjamin, entre mito y razón", X Jornadas de Filosofía Política *Crítica y mito*, 2011.

García, L. I., "La «imagen dialéctica» según Walter Benjamin. La cultura de masas entre la imagen arcaica y el despertar revolucionario", V Simposio Internacional *Representación en la Ciencia y en el Arte,* 2011.

Gasché, R., "Objective Diversions: On Some Kantian Themes in Benjamin's «The Work of Art in the Age of Machanical Reproduction", en: *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Andrew Benjamin y Peter Osborne (eds.), Londres, Routledge, 1994, pp. 183-204.

Goldstein, M., "Deutsch-jüdischer Parnass", en: *Kunstwart. Halbmonatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten*, ed. por Ferdinand Avenarius, marzo de 1912, pp. 283-284.

Habermas, J., "Bewusstmachende oder rettende Kritik" en: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972.

Habermas, J., "Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural", trad. de Pere Fabra, en: *Isegoría*, número 10, 1994, pp. 107-116.

Habermas, J., "El idealismo alemán de los filósofos judíos", en: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 35-57.

Haffner, S., *Von Bismarck zu Hitler. Ein Rückblick*, Múnich, Knaur, 1989.

Hanssen, B. y Benjamin, A. (eds.), *Walter Benjamin and Romanticism*, Atenas, University of Giorgia, 2002.

Honneth, A., *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, trad. de Griselda Mársico, Buenos Aires, Katz, 2009.

Honneth, A., "Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmungs des Verhältnisses von Moral und Geschichte", en: *Recht - Geschichte - Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, H. Nagl-Docekal y R. Langthaler (eds), Berlín, Akademie Verlag, 2004, pp. 85-98.

Horkheimer, M., *Anhelo de justicia*, traducción y compilación de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2000.

Ibarlucía R., *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial, 1998.

Ibarlucía, R., "Sócrates, el presocrático. Walter Benjamin, la mitología y su lectura del *Simposio* en 1916", *Eadem Utraque Europa*, Año 1, núm. 1, Buenos Aires, 2005.

Jacobson, E., *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Nueva York, Columbia University Press, 2003

Jameson, F., "Walter Benjamin, or Nostalgia", en *Marxism and Form: Twentieh-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

Jarque, V., *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1992.

Jennings, M. W., *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1987.

Jennings, M., "Walter Benjamin y la vanguardia europea", trad. de Alejandra Uslenghi y Silvia Villegas, en *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*, Alejandra Uslenghi (comp.), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, pp. 25-51.

Jimenez, D., "Walter Benjamin. La crítica literaria y el Romanticismo en su obra temprana. 1914-1924", *Educación Estética*, núm. 4, 2009, pp. 111-183.

Kajon, I., *El pensamiento judío del siglo XX. Cinco biografías intelectuales*, trad. de C. Kohan y P. Dreizik, Buenos Aires, Lilmod, 2007.

Kambas, C., "*Politische Aktualität*: Walter Benjamin's Concept of History and the Failure of the French Popular Front", *New German Critique*, núm. 39, 1986, pp. 87-98.

Kambas, C., "Fritz Lieb und Walter Benjamin", en: Manfred Karnetzki, Karl-Johann Rese (eds.), *Fritz Lieb - ein europäischer Christ und Sozialist*, Dokumentation der Evangelischen Akademie, Berlin, 1992, pp. 69-85.

Kambas, C., "Wider den «Geist der Zeit». Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins", en: Jacob Taubes (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink, Múnich / Padeborn, 1983.

Kampff Lages, S., *Walter Benjamin. Tradução e Melancolia*, San Pablo, Edusp, 2002.

Kangussu, I., "Walter Benjamin e Kant I. Inexprimivel: a herança do «sublime» na filosofia de Walter Benjamin" en: *Leituras de Walter Benjamin*, Márcio Seligmann-Silva (org.), FAPESP/AnnaBlumme, San Pablo, 1999, pp. 147-156.

Kangussu, I., "Walter Benjamin e Kant II. *Twilight zone*: o lugar da beleza en Kant & Benjamin", *Leituras de Walter Benjamin*, Márcio Seligmann-Silva (org.), FAPESP/AnnaBlumme, San Pablo, 1999, pp. 157-168.

Kany, R., *Mnemosyne als Programm: Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Tübingen, Max Niemeyer, 1987.

Kaufman, D., "Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology", en: *New German Critique*, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin, Spring-Summer 2001, pp. 151-173.

Kaufmann, S., *Mit Walter Benjamin im Théatre Moderne oder Die Unheimliche Moderne*, Wüzburg, Königshausen und Neumann, 2002.

Kaulbach, F., "Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?", en: Kant-. Studien 66/1, 1975, pp. 65-84.

Kemp, W., "Walter Benjamin und die Kunstwissenschaft II: Walter Benjamin und Aby Warburg", en: *Kritische Berichte des Ulmer Vereins für Kunstwissenschaft*, núm. 3, pp. 5-25.

Ko, J. H, *Geschichtsbegriff und historische Forschung bei Walter Benjamin. Ein Forschungsprogramm zu Benjamins Kategorien Geschichte, Moderne und Kritik*, Fráncfort del Meno, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2005.

Korff, H. A., *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, 5 vols., Leipzig, J. J. Weber, 1923-1957.

Kramer, S., *Walter Benjamin zur Einfürung*, Junius, Hamburg, 2003.

Lacoue-Labarthe, Ph., y Nancy, J.L, *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, trad. de Cecilia González y Laura Carugati, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.

Lacoue-Labarthe, Ph., "Introduction a *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*", París, Flammarion, 1986, pp. 7-23.

Lambrianou, N., "Neo-kantianism and Messianism. Origin and interruption in Hermann Cohen and Walter Benjamin, en: *Walter Benjamin. Critical Evolutions in Cultural History*, vol. I, Peter Osborne (ed.), Nueva York, Routledge, 2005, pp. 82-104.

Langthaler, R., "Benjamin und Kant oder: über den Versuch, Geschichte philosophisch zu denken", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 50, núm. 2, 2002, pp. 203-225.

Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, París, Armand Colin, 1970.

Lenin, V. I., "Marxismo y revisionismo", *Obras Completas. Tomo XV*, Buenos Aires, Cartago, 1960.

Ley Roff, S., “Benjamin and psichoanalysis”, en: *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, David F. Ferris (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 115-133.

Lindner, B. (ed.), con T. Küpper y T. Skrandies, *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung.* Stuttgart, Weimar, Metzler, 2006.

Lindner, B. (ed.), *Walter Benjamin im Kontext*, Frácnfort del Meno, Athenäum, 1985.

Lindner, B., “«Natur-Geschichte» –Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften”, *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur* 31/ 32, Richard Boorberg Verlag, octubre de 1971, pp. 41-58.

Lindstedt, D., “Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason”, *Kant-Studien* 90, 1999, pp. 129-147.

Löwy, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, trad. de Horacio Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.

Löwy, M., *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Löwy, M., *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*, trad. de Conchi Benito, Eugenio Castro y Silvia Guiard, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006.

Luxemburg, R., “«Prólogo» a *Reforma social o revolución*”, trad. de Román Setton, en: *Ensayistas alemanes del siglo XIX*, (M. Vedda y R. Setton eds.), Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2009, pp. 273-276.

Mali, J., “The Reconciliation of Myth: Benjamin’s Homage to Bachofen”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, núm. 1, enero de 1999, pp. 165-187.

Marx, K., *El Diociocho Brumario de Luis Bonaparte*, trad. de E. Mazar, Buenos Aires, Need, 1998.

Matos, O., “Walter Benjamin e Kant I. Inexprimivel: a herança do «sublime» na filosofia de Walter Benjamin” y “Walter Benjamin e Kant II. *Twilight zone*: o lugar da beleza en Kant & Benjamin”, en: *Leituras de Walter Benjamin*, Márcio Seligmann-Silva (org.), FAPESP/AnnaBlumme, San Pablo, 1999, pp. 147-156; pp. 157-168.

Mc Cole, J., *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1993.

Menninghaus, W., *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986.

Menninghaus, W., *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.

Menninghaus, W., *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*, trad. de Mariela Vargas y Martín Simesen de Bielke, Buenos Aires, Biblos, 2013.

Menninghaus, W., “Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin” en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. La visión latinoamericana*, Gabriela Massuh y Silvia Fehrmann (eds.), Buenos Aires, Alianza Editorial/Goethe-Institut.

Mertens, Bram, *Dark images, secret hints: Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish tradition*, Berna, Peter Lang, 2007.

Monnoyer, J. M, “Philosophie de la critique et teneur de vérité”, en: *Walter Benjamin. Critique philosophique de l’ art*, R. Rochlitz y P. Rusch (eds.), París, Presses Universitaires de France, 2005.

Mosès, S., *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. de Alicia Martorell, Cátedra, Madrid, 1997.

Mosès, S., *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, trad. Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Katz, 2007.

Moya Cantero, E., “Heidegger, un kantiano sedicente. Comentarios al curso de Marburgo (1925-1926) sobre Kant”, *Daímon. Revista de Filosofía de la Universidad de Murcia*, núm. 33, 2004, pp. 225-234.

Muguerza, J., “Kant y el sueño de la razón”, en: *La herencia ética de la ilustración*, Thibaut, C. (comp.), Barcelona, Crítica, 1991.

Muguerza, J., *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Madrid, Plaza y Valdes, 2009.

Muñoz, J., “Introducción”, en: *Kant. Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Murena, H. A., M., *La metáfora y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Naishtat, F. “Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución *asintótica* en la filosofía crítica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*,

Vol. XXXI, núm. 2, Buenos Aires, primavera 2005, pp. 281-299.

Naishtat, F., "La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis «Sobre el concepto de historia» y su relación con los dispositivos heurísticos del Passagen-Werk", Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Historia "Reescrituras de la Memoria Social", CD-Rom, del 11 al 13 de octubre de 2006, Buenos Aires.

Naishtat, F., "Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética", *Revista Anual de Arte y Comunicación DEF-GHI*, Santa Fe, 2011, pp. 42-51.

Naishtat, F., "El psicoanálisis a prueba de fragmentos. La recepción de Freud en la historiografía del *Libro de los Pasajes*", *Inconsciente e historia después de Freud: cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, pp. 35-51.

Opitz, M. y Wizisla. E. (eds.), *Benjamins Begriffe*, 2 vols., Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000.

Oyarzún Robles, P., "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción", en: Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago, Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996, pp. 5-44.

Palmier, J. M., *Walter Benjamin. Le chiffonier, l'Ange et le Petit Bossu*, ed. por Florent Perrier, París, Klincksieck, 2006.

Pau, A., *Novalis. La nostalgia de lo invisible*, Madrid, Trotta, 2010.

Plumpe, G., "Die Entdeckung der Vorwelt. Erläuterungen zu Benjamins Bachofenlektüre", en: *Text und Kritik*, Heft 31/32, 1971, pp. 19-27.

Poe, E. A., "El jugador de ajedrez de Maelzel", *Ensayos y críticas*, trad. de Julio Cortázar, Madrid, Alianza, 1973, pp. 186-213.

Poma, A., *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milán, Mursia, 1988.

Poma, A., "The Existence of the Ideal in Hermann Cohen's *Ethics*", en *Hermann Cohen's Ethics*, ed. por Robert Gibbs, Leiden, Brill, 2006, pp. 65-84.

Pressler, G. K., *Vom mimetischen Ursprung der Sprache. Walter Benjamins Sammelreferat Probleme der Sprachsoziologie im Kontext seiner Sprachtheorie*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1992.

Pulliero, M., *Le desir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la* Bildung *allemande*, Paris, Bayard, 2005.

Quadrio, A., "Benjamin Contra Kant on Experience: Philosophising beyond Philosophy", en http://sydney.edu.au/arts/publications/philament/issue1_pdf/PhilQuadrio.pdf., consultado el 24 de abril de 2011.

Rabinbach, A., "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique*, núm. 34, 1985, pp. 78-124.

Radnoti, S., "Benjamin's Dialectic of Art and Society", en: *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*, Gary Smith (ed.), Londres, University of Chicago Press, 1989.

Rampley, M., *The Remembrance of Things Past. On Aby M. Warburg and Walter Benjamin*, Wiesbaden, Herrassowitz, 2000.

Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.

Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén: pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Akal, 1999.

Reyes Mate, "La herencia pendiente de la razón anamnética", *Isegoría*, núm. 10, 1994, pp. 117-132.

Reyes Mate, "Memoria e historia: dos lectuas del pasado", "Kultur des Erinnerns", Instituto Cervantes y el Goethe Institut (orgs.), 2005. Disponible en: http://letraslibres.com/sites/default/files/pdfs_articulos-pdf_art_11013_10900.pdf, consultado el 10 de noviembre de 2011.

Rochlitz, R. "Sur la philosophie comme critique littéraire: Walter Benjamin et le jeune Lukács", *Revue d'Esthétique*, núm. 1, París, 1981.

Rochlitz, R., *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Gallimard, París, 1992.

Rodríguez Aramayo, R., "Estudio preliminar. Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant", en: Kant, I., *Teoría y práctica*, trad. de M. Francisco Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1993.

Rodríguez Aramayo, R, *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992.

Rodríguez Aramayo, R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001.

Rodríguez, M., "Kant y la idea de progreso", *Revista de Filosofía*, 3 época, Vol. VI, 1993, num. 10, pp. 395-411.

Rosenzweig, F., *El Nuevo Pensamiento*, ed. por F. Jarauta e I. Reguera, Madrid, Visor, 1989.

Santiago, T., *Función y crítica de la guerra en la filosofía de Immanuel Kant*, México, Anthropos, 2004.

Sazbón, José, "Historia y paradigmas en Marx y Benjamin", en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. La visión latinoamericana*, edición a cargo de Gabriela Massuh y Silvia Fehrmann, Buenos Aires, Alianza Editorial/Goethe-Institut, 1993, pp. 92-104.

Schaeffer, J. M., *La naissance de la littérature: la théorie esthétique du romantisme allemand*, París, Presses de l'École normale supérieure, 1983.

Schiavoni, G., "Benjamin – Bachofen: Cur Hic?" en: K. Garber (ed.), *Global Benjamin*, vol. 2, Múnich, Wilhelm Fink, 1999.

Scholem, G., *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. J F. Yvars y V. Jarque, Barcelona, Península, 1987.

Scholem, G., "Walter Benjamin und sein Engel", en: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, ed. por Siegfried Unseld, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972, pp. 87-138.

Scholem, G., *Walter Benjamin y su ángel*, trad. de R. Ibarlucía y L. Carugati, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Scholem, G., *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

Scholem, G., *On Jews and Judaism in Crisis*, Werner J. Dannhauser (ed.), Nueva York, Schocken, 1976.

Seligmann-Silva, M., *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética*, San Pablo, Iluminuras, 1999.

Seligmann-Silva, M., "Cuando la teoría reencuentra el campo visual. Los *Pasajes* de Walter Benjamin", trad. de Carolina Nisman, *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, M. Vedda (comp.), Buenos Aires, Herramienta, 2008, pp. 91-103.

Smith, G., "Thinking through Benjamin: an introductory essay", en: *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 7-47.

Smith, G., (comp.), *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections,* Cambridge, MA/Londres, The MIT Press, 1991.

Speth, R., *Wahrheit und Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*, Berlín, Königshausen & Neumann, 1991.

Steiner, U., *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989.

Steiner, U., *Walter Benjamin: an Introduction to his Work and Thought*, trad. de Michael Winkler, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

Szondi, P., "La teoría de los géneros poéticos en Friedrich Schlegel", en: *Revista ECO*, Nº 162, Bogotá, pp. 561-591.

Szondi, P., *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.

Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia I. Antigüedad clásica y modernidad en la estética de la época de Goethe. La teoría hegeliana de la poesía*, trad. de Fracisco L. Lisi, Madrid, Visor, 1992.

Szondi, P., "Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin", *Neue Zürcher Zeitung* en 1961. En: *Satz und Gegensatz. Sechs Essays*, Fráncfort del Meno, Insel, 1964, pp. 79-97.

Szondi, P., "Friedrich Schlegel y la ironía romántica", trad. de M. G. Burello y Juan Rearte, en: *Antología de estudios críticos sobre el Romanticismo alemán*, R. Rohland de Langbehn y M Vedda (eds.), Buenos Aires, FFyL, 2003.

Tagliacozzo, T., *Esperienza e compito infinito nella filosofía del primo Benjamin*, Roma, Quodlibet, 2003.

Taub, E., "Estudio preliminar. Filosofía, religion y mesianismo. Notas sobre el pensamiento de Hermann Cohen", en: Cohen, H., *Mesianismo y razón…*, pp. 13-31.

Taub, E., "Universalidad y mesianismo: para una teología política desde el pensamiento

de Hermann Cohen", *Revista Pléyade*, núm. 8, 2011, pp. 85-102.

Taubes, J., *La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2007.

Thibaut, C., "¿Por qué y cómo todavía Kant? (Algunas consideraciones tentativas sobre las relecturas y críticas contemporáneas den criticismo kantiano en las tradiciones analítica, neoaristotélica y marxista, con especial detenimiento en la primera)" en: *Kant después de Kant*, J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), Tecnos, Madrid, 1989.

Tiedemann, R., *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1965.

Tiedemann, R., "Einleitung des Herausgebers", en: Benjamin, W., *Gesammelte Schriften* V, 1, pp. 11-41.

Tiedemann, R., *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983.

Tiedemann, R., "Evocación de Scholem", en *Walter Benjamin y su ángel*, trad. de R. Ibarlucía y L. Carugati, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 223-233.

Tomba, M., *La "vera política". Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Roma, Quodlibet, 2006.

Traverso, E., *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Unseld, S. (ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972.

Vedda, M. (comp.), *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.

Villacañas, J. L., "Expulsión y paraíso: mitología e historia de la razón en Kant", Pensamiento, vol. 49, 1993, num. 193, pp. 63-98.

Weber, S., *Benjamin's -abilities*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press, 2008.

Weigel, S., *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, trad. de José Amícola, Buenos Aires, Paidós, 1999.

Weigel, S., "Johann Jakob Bachofen" en: Lindner, B. (ed.), con T. Küpper y T. Skrandies, *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2006, pp. 539-541.

Weinbach, H., *Philosoph und Freier. Walter Benjamins Konstruktionen der Geschlechterverhältnisse*, Marburgo, Timbuktu, 1997.

Wellek, *A History of Modern Citicism, 1750-1950*, vol. 1, *The Later Eighteenth Century*, Cambridge *et. al.*, Cambridge University Press, 1981.

Wiedebach, H., *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim, Olms, 1997.

Wiesenthal, L., *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, Athenäum, 1973.

Witte, B., *Walter Benjamin. Una biografía*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2002.

Witte, B., *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*. Stuttgart, Metzler, 1976.

Wizisla, E., "¿Renuncia a la producción onírica? Mesianismo político en Benjamin y Brecht", en: *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, M. Vedda (comp.), Buenos Aires, Herramienta, 2008, pp. 145-158.

Wizisla, E., "Revolution", en *Benjamins Begriffe*, vol. 2, Michael Opitz y Erdmut Wizisla (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 677-680.

Wohlfarth, I., "«Männer aus der Fremde». Walter Benjamin and the «German-Jewish Parnassus»", en *New German Critique*, núm. 70, invierno de 1997, pp. 3-85.

Wolin, R., *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Yvars, J. F., "Notas para una teoría de la crítica en Walter Benjamin", en: *Para Walter Benjamin*, I. Seheurmann y K. Seheurmann (eds.), Bonn, AsKI, Inter Nationes, 1994.

Zank, M., *The idea of Atonement in the Philosophie of Hermann Cohen*, Providence, Brown Judaic Studies, Brown University, 2000.

Zumbusch, C., *Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Menomosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk*, Berlín, Akademie, 2004.

Títulos de la serie
"Coloquios Internacionales Bariloche de Filosofía".

O. Nudler y G. Klimovsky (comps.) 1993.
La racionalidad en debate (2 vols.).
Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

O. Nudler (comp.) 1996.
La racionalidad: su poder y sus límites.
Buenos Aires y Barcelona, Paidós.

O. Nudler y F. Naishtat (comps.) 2003.
El filosofar hoy.
Buenos Aires, Biblos.

O. Nudler (comp.) 2009.
Espacios controversiales.
Hacia un modelo de cambio filosófico y científico.
Buenos Aires, Miño y Dávila editores.

O. Nudler, M. A. Fierro y G. Satne (comps.) 2012.
La filosofía a través del espejo.
Estudios metafilosóficos.
Buenos Aires, Miño y Dávila editores.



Este libro indaga el desarrollo del pensamiento de Walter Benjamin a lo largo de casi de 30 años, a partir de los vínculos que pueden rastrearse entre su teoría del conocimiento y la idea de redención. Lejos de confinarse al ámbito teórico, el conocimiento es presentado en estas páginas como una operación práctica de rescate, que se fundamenta en un reclamo procedente de los objetos y del pasado. La noción de *exigencia objetiva* de redención, que introduce la autora, permite articular las reflexiones de Benjamin en los distintos ámbitos en que se despliega su teoría del conocimiento: la filosofía, el arte, el lenguaje y la historia.

El presente estudio ofrece a su vez una valiosa reconstrucción de Benjamin como lector. A partir de un análisis que, además de sus trabajos teóricos, incluye cartas, documentos privados y relatos de terceros, se discute su recepción de Kant, de Hermann Cohen, del Romanticismo de Jena y del movimiento surrealista.

A contracorriente de las lecturas más difundidas, la autora reivindica aspectos centrales de la interpretación de Theodor W. Adorno y destaca el rechazo de Benjamin de toda forma de irracionalismo: en el ámbito estético, en el político, en el debate contemporáneo sobre el judaísmo, en su concepción del conocimiento histórico. El trabajo de Abadi contrasta así con las posiciones que acentúan el misticismo en la obra de Benjamin y demuestra, en cambio, la convergencia en su pensamiento de la Ilustración y el Romanticismo.

Florencia Abadi
Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin
MD